بینش معنوی (۱)

کاری از مؤسسه پژوهشی
نگاه معاصر

راهی به رهایی

جستارهایی در عقلانیت و معنویت

مصطفی ملکیان



مجموعهٔ بینش معنوی

مجموعهٔ بینش معنوی، تحقیقات، تألیفات و ترجمه هایی را که در زمینه‌های عرفان، اخلاق، فلسفه‌های دینی، الهیّات، هنر و ادبیات دینی و روانشناسی انسان گرا انجام گرفته است به فرزانگان فارسی زبان عرضه می‌کند.

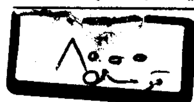
مجموعهٔ بینش معنوی با گزینش و نظارت استاد مصطفی ملکیان در حال انجام است.

راهی به رهایی
جستارهایی در باب عقلانیّت و معنویّت

مصطفی ملکیان

***

ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسهٔ پژوهشی نگاه معاصر) / مدیر هنری: باسم‌الرسام / حروفچینی و صفحه‌آرایی: کارگاه نگاه معاصر / لیتوگرافی: پارسا / چاپ و صحافی: فرنو / چاپ اوّل: ۱۳۸۱ / شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه / ق



نشر نگاه معاصر

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان موحد دانش(اقدسیه)شماره ۴۹ ، واحد ۱۰

تلفن ۲۸۳۱۷۱۵ نمابر ۲۲۸۴۹۳۹

پست‌الکترونیکی negahemoaser@yahoo.com

ملکیان، مصطفی، ۱۳۳۵-

راهی به رهایی: جستاری در باب عقلانیّت و معنویّت / مصطفی ملکیان. ـ تهران: موسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰.

ـ (بینش معنوی؛ ۱)

شابک X_۸_۹۳۵۷۹_۰۹۶۴_۹۶۴ ISBN 964-93579-8-X:

فهرستنویسی بر اساس اطّلاعات فیپا.

کتابنامه.

۱.دین ۲.دین ـ ـ بررسی و شناخت. ۳.دین ـ ـ فلسفه. ۴. دین و اخلاق. ۵.اسلام ـ ـ بررسی و شناخت. ۶.اسلام ـ ـ فلسفه. ۷. کلام. الف. عنوان.

BL۴۸/م۷۳ر۲ ۲۰۰

کتابخانه ملّی ایران ۲۵۹۸۲-۸۰م

تقدیم به آنان که

با حقیقت‌جویی، عدالت‌طلبی، و عشق‌ورزی

به پیشگاهِ جانِ جهان نیایش می‌برند.

فهرست

سخنی با خواننده

کتابی که پیشاروی خوانندهٔ گرامی است مجموعه‌ای فراهم آمده از ۲۵ نوشته است که، به استثنای دونوشته (با عناوین "نماز" و "دربارهٔ پژوهش در قرآن")، همگی، در جاهایی دیگر، انتشار یافته‌اند یا بزودی انتشار خواهند یافت. آنچه در کنار هم نشستن این مکتوبات را توجیه می‌تواند کرد این است که هر یک از آنها بر گوشه‌ای از مبحثِ "عقلانیّت و معنویّت" ـ پروژه‌ای که نگارنده هشت‌سالی‌ست توش و توانِ ناچیزِ خویش را در کارِ آن کرده است ـ پرتوی اندک می‌افکند.

بِجِدّ و از سَرِ صدق بر این باورم که اگر راهی به رهایی باشد جز در جمع و تلفیق عقلانیّت و معنویّت و اداءِ حقّ هر یک از این دو فضیلت بزرگ نیست. و امید می‌برم که کار در گره و گره در کار نیفتد، و بزودی مکتوبی جامعتر، سامانمندتر، و مدقّقانه‌تر، در باب مؤلّفه‌های هر یک از دو مقولهٔ عقلانیّت و معنویّت، ضرورت جمع و تلفیق این دو، و لوازمی که جمع و تلفیق آنها در قلمروهای دین، اخلاق، عرفان، تعلیم و تربیت، حقوق، و سیاست دارد، بپردازم و در معرض نظر و نقد ناقدانِ بصیر آورم.



از اکبر قنبری، مدیر سختکوش و بلندهمّت مؤسسهٔ پژوهشی نگاه معاصر، که اصرار او عزم مرا بر نشرِ این مجموعه جزم کرد، سپاس فراوان دارم و توفیق وی را در خدمت به فرهنگ این مرز و بوم از حضرت حقّ، خواستارم.

تقریر حقیقت و تقلیل مرارت*
وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشنفکری

۱

سِرْ ویلیَم دِیْوید راس[1]، فیلسوف اخلاق انگلیسی (۱۹۷۱ـ۱۸۷۷)، هم در فلسفهٔ اخلاق وظیفه‌گروانهٔ[2] کانت نقاط قوّت و نقاط ضعفی می‌دید، و هم در فلسفهٔ اخلاق نتیجه‌گروانهٔ[3] بزرگترین معارضان کانت، یعنی فایده‌نگر[4]انی مانند بنتام[5] و میل[6]. از این رو، نه هیچ یک از این دو فلسفهٔ اخلاق را یکسره ردّ می‌توانست کرد، و نه هیچ یک را یکسره قبول. به همین جهت، درصدد برآمد که سخنی نو بیاورد که نقاط قوّت هر دو فلسفه اخلاق را داشته باشد و دستخوش نقاط ضعف هیچ یک از آنها نباشد.

در این مقال، غرض نه عرضهٔ آراء و نظرات کانت و فایده‌نگران است، و نه ارائه نقاط قوّت و ضعف این دو دسته از آراء و نظرات، از دیدگاه دیوید راس. غرض این مقال چیز دیگری است؛ امّا برای حصول

---

*. نشر نخست در: آفتاب، سال‌دوّم، شمارهٔ ۱۳، (اسفند ۱۳۸۰)، ص‌ص ۴۷ـ۴۴.

1. Sir William David Ross
2. deontologistic
3. consequentialistic
4. utilitarianist
5. Bentham
6. Mill

آن، ظاهراً چاره‌ای جز این نیست که، از باب مقدّمه، نخست سخنِ نوِ راس، که به گمان خود وی نقاط قوّت آراء و نظرات کانت و فایده‌نگران را جمع و تلفیق کرده است، آورده شود.

سخن راس، به اجمال هرچه تمامتر، این است که: همه ما آدمیان، از لحاظ اخلاقی، تعدادی وظایفِ در نگاهِ نخست (یا: وظایف فی بادِیِ النّظر)[1] بر عهده داریم. وظیفهٔ در نگاه نخست وظیفه‌ای است که، اگر (و این شرط بسیار مهمّ است) با وظیفهٔ در نگاه نخستِ دیگری تعارض نیابد، باید، مطلقاً و بدون هیچ قید و شرطی، انجام گیرد. به تعبیر دیگر، وظیفهٔ در نگاه نخست همان وظیفهٔ مطلق و نامشروط کانت است که مقیّد به فقط یک قید و مشروط به فقط یک شرط شده است، و آن قید و شرط این است که با هیچ یک از سایر وظایف در نگاه نخست تعارض عملی نیابد. در مقام عمل، اگر وظیفهٔ در نگاه نخست با هیچ وظیفهٔ در نگاه نخست دیگری متعارض نشود باید همان وظیفه انجام گیرد و، در این صورت، وظیفهٔ در نگاه نخست تبدیل به وظیفهٔ واقعی (یا: فعلی، یا: فی مقام العمل)[2] می‌شود؛ و اگر با وظیفهٔ در نگاه نخست دیگری متعارض شود باید از میان آن دو وظیفه آن وظیفه‌ای که سنگینتر و مهمّتر است انجام گیرد و دیگری وانهاده شود و، در این صورت، وظیفه در نگاه نخستِ مهمّتر تبدیل به وظیفهٔ واقعی می‌شود و وظیفهٔ در نگاه نخستِ کم‌اهمّیّت از وصول به مرتبهٔ وظیفهٔ واقعی فرو می‌ماند.

راس، با تفکیک وظایف فی‌بادی‌النّظر از وظایف فی‌مقام‌العمل، از دو نقطه ضعف عمدهٔ فلسفهٔ اخلاق کانت اجتناب کرد: یکی اینکه کانت، چون پاره‌ای از انواع فعل، مانند قتل نَفْس، دروغگویی، و خُلْفِ وعده، را

1. prima facie duties
2. actual duty

مطلقاً و در هر اوضاع و احوالی نادرست می‌دانست، ممنوعیّتهایی را در ضمن قواعد نامشروط گنجاند که شهود اخلاقی و فهم عرفی ما برای آنها موارد استثنای قطعی قائل است، و دیگر اینکه وی دربارهٔ اوضاع و احوالی که در آنها وظایف آدمی با یکدیگر تعارض می‌یابند سخنی نداشت.

و امّا این وظایف در نگاهِ نخست چیستند؟ راس از این وظایف فهرستی ششگانه ارائه می‌کند که در آن وظایف گذشته‌نگر[1]، یعنی وظایفی که ناشی از افعالِ قبلیِ خودِ شخص عامل یا اشخاص دیگراند، از وظایف آینده‌نگر[2]، یعنی وظایفی که سببساز آنها آثار و نتایج مثبتی است که در آینده بر اجرای آنها مترتّب می‌شود، تفکیک شده‌اند.

وظایف گذشته‌نگر دو دسته‌اند:

۱) وظایفِ گذشته‌نگرِ ناشی از افعال قبلی خود شخص عامل که عبارتند از: الف) التزام به وعده‌ها (یا قراردادها و معاهدات یا سایر تعهّدات)یی که عامل از سر اراده و اختیار کرده است؛ ب) جبران افعال نادرستی که عامل در ارتباط با دیگران داشته است.

۲) وظایفِ گذشته‌نگرِ ناشی از افعال قبلی اشخاص دیگر، یعنی انواع حقشناسی و سپاسگزاری.

اجرای وظایف گذشته‌نگر ممکن است آثار و نتایج مثبتی نیز در آینده داشته باشد، امّا، به هر حال، الزامی بودن این وظایف ناشی از اوضاع و احوال سابق است، نه ناشی از آثار و نتایج مثبت لاحق.

وظایف آینده‌نگر چهار دسته‌اند:

۳) نیکوکاری (یا: احسان)، یعنی ایجاد بیشترین خیرِ ذاتیِ ممکن.

1. past-looking
2. future-looking

۴) عدم بدکاری، یعنی اجتناب از آزار و آسیب رساندن به دیگران (که از نیکوکاری مهمّتر است).

۵) دادگری (یا: عدالت)، یعنی توزیع امور التذاذآور برحسب استحقاق اشخاص.

۶) اصلاحِ نَفْس.

فهرست ششگانه راس از وظایف فی‌بادی‌النّظر، لااقلّ، از یکی از نقاط ضعف عمدهٔ فلسفهٔ اخلاق فایده‌نگران برکنار و مصون است. فایده‌نگران از سرشت شخصی وظایف آدمی غفلت یا تغافل می‌ورزیدند، یعنی همهٔ تأکیدشان بر این بود که انسان وظیفه دارد که خیر را افزایش دهد یا به بیشترین حدّ ممکن برساند و به این نکته التفات نمی‌ورزیدند که انسان، علاوه بر آن وظیفه، در اوضاع و احوال خاصّی نسبت به اشخاص خاصّی، مثل پدر و مادر و فرزندان و همسر خود و نیز کسانی که برای او کاری و به او خدمتی کرده‌اند، وظایفی دارد که نسبت به دیگران ندارد. راس، با ذکر وظایف گذشته‌نگر در فهرست خود، به این دسته وظایف خاصّ، که صبغهٔ شخصی دارند، و سخت مورد تأیید اخلاق عرفی، و شهود اخلاقی ما،اند، توجّه کرده و حقّ آنها را گزارده است.

نظریّهٔ راس، در اخلاق هنجاری[1]، مثل هر نظریّه‌ای در هر یک از حوزه‌های علوم و معارف بشری، از عیب و نقص‌هایی خالی نیست. ولی ذکر اشکالاتی که ناقدان راس بر او وارد آورده‌اند، و عرضهٔ ادلّه‌ای به سود یا زیان اشکال‌کنندگان، با غرض این مقال مناسبتی نمی‌یابد، علی‌الخصوص که نگارنده خطوط کلّی نظریّهٔ راس را می‌پذیرد و، در دنباله مقال نیز، قصدی جز عرضهٔ رأی شخصی خویش، که تاحدّی بر نظریّهٔ راس مبتنی است، ندارد.

---

1. normative ethics

۲

بدون اینکه بخواهم گزارشی توصیف‌گرانه[1] از کارهایی که روشنفکران جهان عموماً، یا روشنفکران جامعه خودمان خصوصاً، در طول تاریخ ظهور و تطوّر نهضت روشنفکری یا قشر روشنفکر، کرده‌اند یا نکرده‌اند عرضه کنم، و نیز بی‌آنکه قصد داشته باشم پیشنهادی توصیه‌گرانه[2] در باب آنچه روشنفکران باید یا نباید بکنند ارائه کنم ـ که هیچ یک از این دو در حدّ صلاحیّت من نیست ـ می‌توانم ادّعا کنم که بهروزی هر جامعه، از جمله، در گرو وجود نهادی است که حقّ‌المقدور دو کارکرد داشته باشد: یکی اینکه، در مقام نظر، حقایق (یعنی باورهای درست‌تر) را به آستانهٔ آگاهی شهروندان برساند، و دیگر آنکه، در مقام عمل، از درد و رنج شهروندان بکاهد؛ و به نظر می‌رسد که نهضت یا قشر روشنفکری، هم از آغاز، تلویحاً یا تصریحاً، و به وجهی کم یا بیش آشکار، همین دو داعیه را داشته است.

شکّ نیست که عالمان همهٔ حوزه‌های معرفتی مدّعیند که همهٔ همّ و غم و کار و کوشش‌شان مصروف جُستن و یافتن حقیقت است، و این ادّعا بیوجه و بلادلیل هم نیست؛ امّا مهمّ این است که میان کشف حقیقت و رساندن آن به ساحت ذهن و ضمیر شهروندان فاصله‌ای هست که تا طی نشود جامعه از ثمراتِ حقیقت مکشوفه بهره‌مند نمی‌شود. و طیّ این فاصله و پر کردن این شکاف بر عهدهٔ روشنفکران است. روشنفکر، از این حیث، در مرز میان متخصّصان علوم و معارف و عامّهٔ شهروندان ایستاده است و آخرین دستاوردهای علمی و فرآورده‌های فکری متخصّصان را دریافت می‌کند، آنها را، در عین محفوظ داشتن اصالت و عمق‌شان،

---

1. descriptive

2. prescriptive

درخور هاضمهٔ فاهمهٔ عامّهٔ شهروندان می‌کند، و، با استفاده از ابزارهای باورآفرینی، به آستانهٔ آگاهی آنان می‌رساند.

اینکه گفته شد که حقیقت تا به ساحت ذهن و ضمیر شهروندان نرسد جامعه از ثمرات آن بهره‌مند نمی‌شود، در واقع، مبتنی بر مدّعای دیگری است که می‌توان از آن به "اصالت باور" تعبیر کرد، و بدین صورت قابل تقریر است که بزرگترین علّت (اگر نگوییم: یگانه علّت یا علّةالعلل) بسامانیها یا نابسامانیهای زندگی بشر، چه در ساحت فردی و چه در ساحت جمعی، باورهای اوست. بلندترین گامی که برای رسیدن از وضع موجود نامطلوب به وضع مفقود مطلوب می‌توان ـ و باید ـ برداشت تغییر پاره‌ای از باورهاست. آدمیان، همواره، بیشتر قربانی جهل و خطا بوده‌اند، تا قربانی سوءنیّت. اعتقاد به اصالت باور، که سابقهٔ آن، در فرهنگ غرب، به سقراط می‌رسد، مقتضی آن است که بیشترین اهتمام دلسوختگان بشر و مصلحان اجتماعی مصروف تعلیم، تفهیم، و ترویج و اشاعه باورهای درستتر، و پیرایش و پالایش اذهان و نفوس آدمیان از همه مصادیق جهل و خطا شود (می‌گویم: "باورهای درستتر" تا معلوم باشد که به نظریّهٔ "تقرّب به حقیقت" قائلم).

و نیز شکّ نیست که صاحبان قدرت سیاسی، همیشه، مدّعی بوده‌اند که انگیزهٔ اصلی آنان از قبضهٔ قدرت و فلسفهٔ وجودی نظام سیاسی‌شان کاستن از درد و رنج شهروندان است. امّا سخن حکیمانه و ژرف لرد اکتن[1]، تاریخنگار و تاریخنگر انگلیسی (۱۹۰۲ـ۱۸۳۴)، که قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق، در این مورد، هرمنیوتیک بدگمانی[2] را بر ما الزام می‌کند و تاریخ بشر گواه این است که این هرمنیوتیک

---

1. Lord Acton

2. hermeneutics of suspicion

بدگمانی بسیار بجاست و مدّعیات صاحبان قدرت بیشتر روی در فریبکاری، تحریفگری، و ظلم و جَوْر دارد و، بنابراین، سامان یافتن درست جامعه همیشه نیازمند کسانی است که، در کمال صداقت و جدّیت، و با آگاهی و ژرفنگری هرچه بیشتر، مراقب باشند که امور اجتماعی در جهت کاستن از درد و رنج‌های شهروندان سیر کند.

براساس این تلقّی از روشنفکری، روشنفکر: اوّلاً: چون از اهمّیّت تراز اوّل و بلامنازع فرهنگ ـ یعنی مجموعهٔ امور درونی و انفسی[1] یکایک افراد ـ در بهبود وضع بیرونی و آفاقی[2] جامعه غافل نیست و می‌داند که تا دگرگونی مثبتی در ساحت ذهن و ضمیر افراد روی ندهد دگرگونی مثبتی در صحنهٔ اجتماع رخ نمی‌تواند نمود، و نیز از آنجا که در میان مؤلّفه‌های فرهنگی ـ یعنی باورها، احساسات و عواطف، و نیازها و خواسته‌ها ـ باورها را تعیین‌کننده‌تر و مؤثّرتر از همه می‌داند و احساسات و عواطف و نیازها و خواسته‌ها را نیز تحت تأثیر شدید باورها می‌بیند، تا آنجا که در توان دارد، از نیروهای باوراننده سود می‌جوید تا بتواند، به صورتی مستمرّ و دیالکتیکی، باورهای درستتر را به آستانهٔ آگاهی شهروندان بکشاند و آنها را جانشین باورهای نادرستتر سازد؛ و ثانیاً: علاوه بر پرداختن به علل و عوامل درونی زایندهٔ درد و رنج، به علل و عوامل بیرونی‌ای که مانع کاهش درد و رنج‌ها می‌شوند می‌پردازد و، در این میان، علی‌الخصوص به نقد بی‌امان علل و عوامل انسانی، یعنی کسانی که قدرتهای اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی خود را در جهت افزایش ـ یا منع از کاهش ـ درد و رنج آدمیان به کار گرفته‌اند، روی می‌کند.

محض رعایت اختصار، کارکرد اوّل نهاد روشنفکری را "تقریر حقیقت" بنامیم، و کارکرد دوّم را "تقلیل مرارت".

---

1. subjective
2. objective

۳

اگر روشنفکر را با دو کارکرد تقریر حقیقت و تقلیل مرارت بشناسیم، آنگاه آشکار می‌شود که: روشنفکری، فی‌حدّنفسه، یک رشتهٔ علمی[1] نیست، خواه مرادمان از رشتهٔ علمی هر یک از علوم فلسفی و عقلی باشد، و خواه هر یک از علوم تجربی یا تاریخی یا شهودی و درونگرانه یا دینی و تعبّدی (اگرچه روشنفکر می‌تواند در یکی از علوم و معارف هم متخصّص باشد). روشنفکری یک شغل و حرفه هم نیست (اگرچه روشنفکر می‌تواند شغل و حرفه‌ای هم داشته باشد). روشنفکر نمی‌تواند ایدئولوژی‌پرداز[2] باشد. طراح یک آرمانشهر[3] هم نمی‌تواند باشد (اگرچه خود به آرمانها و ارزشهایی دلبسته و پایبند است). دولتمرد و رجل سیاسی هم نیست. و بالاخره، نه از جایی برای مردم خبری آورده است و نه از آیندهٔ مردم خبری می‌دهد و، بنابراین، اصلاً و ابداً رسالت پیامبرانه[4] (به هر دو معنای کلمه) هم ندارد.

پس روشنفکری چه صیغه‌ای است و روشنفکر از کدام سنخ و مقوله است؟

روشنفکر کسی است که به دو وظیفهٔ اخلاقی که، به اقتضای داناییها و تواناییهای خود، بر عهدهٔ خود دیده است عملاً ملتزم شده است؛ یعنی به شهود و وجدان اخلاقی خود، در مقام عمل، بی‌اعتنایی نکرده و درصدد برآمده است که، حتّی‌المقدور، آنچه را اخلاقاً باید انجام دهد به انجام رساند.

امّا آیا تقریر حقیقت و تقلیل مرارت دو وظیفهٔ اخلاقی‌اند؟ برای

---

1. discipline
2. ideologist
3. utopianist
4. prophecy

پاسخگویی به این پرسش، به نظریّهٔ اخلاق راس، در بند اوّل این مقال، که مفروض و مقبول نگارنده است، بازگردیم.

تقریر حقیقت یا حقیقت‌گویی یا گفتن آنچه، به اعتقاد گوینده، حقیقت است در کجای فهرست راس از وظایفِ در نگاه نخست جای دارد؟ به گمان راس، راستگویی یکی از مصادیق التزام به وعده‌هاست که نخستین وظیفه از وظایفِ گذشته‌نگرِ ناشی از افعالِ قبلیِ شخصِ عامل است. اهل هر زبان، در طیّ زندگی اجتماعی‌ای که با یکدیگر دارند، با هم قرارداد و عهد می‌کنند که هر یک از الفاظ آن زبان را به معنای خاصّی به کار ببرند، یعنی گویندگان و نویسندگان از آن لفظ آن معنا را اراده کنند و شنوندگان و خوانندگان همان معنا را فهم کنند. امّا، در این میان، کسی که دروغ می‌گوید به این قرارداد پایبند نمی‌ماند و این عهد را نقض می‌کند، زیرا، لااقلّ، یک لفظ را در معنایی غیر از معنایی که بر سر آن توافق شده بود به کار می‌بَرَد. فرض کنید که من واقعاً معتقد باشم که حسن از حسین بلندقدتر است ولی، بدروغ، به شما بگویم: ”حسن از حسین کوتاه‌قدتر است“. در این صورت، در ذهن من معنا و مفهومی تقرّر دارد که، بر طبق قرارداد و عهدی که با شما (فارسی‌زبانان) دارم، باید با لفظ ”بلندقدتر“ بدان اشاره شود، و حال آنکه من در اشاره به آن از لفظ ”کوتاه‌قدتر“ استفاده کرده‌ام. یا، به تعبیر دیگری، در گفته من لفظی هست که، باز هم بر طبق همان قرارداد و عهد، باید برای اشاره به معنا و مفهوم کوتاه‌قدتر بودن از آن سود بجویم، ولی من برای اشاره به معنا و مفهوم بلندقدتر بودن از آن سود جسته‌ام.

و امّا جای تقلیل مرارت در فهرست راس کجاست؟ خود راس، در هیچ جا، تصریحاً ذکری از کاهش درد و رنج به میان نیاورده است، امّا، به

گمان نگارنده، تقلیل مرارت وجه جامع وظایف ۳ و ۴ (و شاید ۵)، یعنی نخستین و دومین (و شاید سومین) وظیفه از وظایف آینده‌نگر است. نیکوکاری (یا: احسان) و عدم بدکاری (و شاید دادگری (یا: عدالت))، همه، مصادیق تقلیل مرارت یا، به بیانی دیگر، افعالی‌اند که تقلیل مرارت نتیجهٔ آنهاست (اینکه، در جملهٔ اخیر، مقصود خود را در قالب قضیّهٔ شرطیهٔ منفصله یا حملیّهٔ مردّدةالمحمول اداء کردم و نیکوکاری و عدم بدکاری (و شاید دادگری) را یا از مصادیق تقلیل مرارت یا از علل و موجباتِ تقلیل مرارت تلقّی کردم بدین سبب است که، به گمان من، در فلسفهٔ کنش[1]، هنوز راه‌حلّ نهایی و قطعی‌ای برای تفکیک فعل از اثر و نتیجه فعل عرضه نشده است).

براساس آنچه گفته شد، می‌توان تقریر حقیقت و تقلیل مرارت را دو وظیفهٔ اخلاقی تلقّی کرد. همه وظایف اخلاقی، به نحو بالقوّه، بر عهدهٔ همه آدمیانند، امّا اینکه وظیفهٔ اخلاقی خاصّی برای شخص خاصّی از حالت بالقوّه درآید و بالفعل شود به ویژگیهای بالفعل خود آن شخص، اعمّ از ویژگیهای جسمانی، ذهنی، و روانی او، و نیز به مختصّات زمان، مکان، و اوضاع و احوالی که وی بالفعل در آن قرار دارد وابسته است. و این نکته کاملاً واضح است، چرا که، مثلاً، ممکن است کسی در تمام طول عمرش اخلاقاً موظف نشود که جان کسی را نجات دهد، زیرا حتّی یک بار در اوضاع و احوالی واقع نشده است که در آن جان کسی در معرض خطر قرار گرفته باشد. بنابراین، تقریر حقیقت و تقلیل مرارت نیز، هرچند به عنوان دو وظیفهٔ اخلاقی، به نحو بالقوّه، بر عهدهٔ همهٔ آدمیانند، وقتی وظایف

1. philosophy of action

بالفعل کسی می‌شوند که آن کس ویژگیهای خاصّی داشته باشد و در اوضاع و احوال خاصّی به سر ببرد. به نظر می‌رسد که تقریر حقیقت و تقلیل مرارت، به معنایی که در این مقال از این دو تعبیر مراد می‌شود، وقتی وظیفه بالفعل کسی می‌شود که آن کس، در قیاس با شهروند عادی و متوسّط[1]، از معلومات و قدرت تفکّر بیشتری برخوردار باشد و این دو عامل سبب شده باشند که وی، باز هم در قیاس با شهروند عادی و متوسّط، دارای باورهای درستتر و نیز تشخیصِ قویترِ درد و رنج‌ها، و خاستگاههای درد و رنج‌ها،ی شهروندان باشد. کسی که، به جهت معلومات و قدرت تفکّر بیشتر، دارای دو وظیفه بالفعلِ تقریر حقیقت و تقلیل مرارت می‌شود، اگر ضعف اخلاق[2] نشان ندهد، یعنی به انجام این دو وظیفه اقدام کند، می‌توان گفت که روشنفکر است و متعلّق به نهادی، به نام "نهاد روشنفکری" که شرط لازم (و البتّه نه کافی) بهروزی جامعه است.

امّا روشنفکری، به معنای اقدام به دو وظیفهٔ تقریر حقیقت و تقلیل مرارت در ساحت زندگی اجتماعی، لوازمی دارد که التزام به همه آنها را می‌توان آداب روشنفکری تلقّی کرد. شاید بتوان مهمّترین (و نه همه) این آداب را عبارت دانست از:

۱) عقلانیّت، اعمّ از عقلانیّت نظری که، اجمالاً، به معنای متناسب ساختنِ میزانِ دلبستگی و پایبندی به یک عقیده با قوّت بیّنات و شواهدی است که آن عقیده را تأیید می‌کنند، و عقلانیّت عملی که، باز هم به اجمال، به معنای متناسب ساختن آلات و وسایل و افعال با غایات و

---

1. average citizen
2. moral weakness

اهداف و اغراض است. عقلانیّت را می‌توان اساسیترین و مهمّترین لازمهٔ روشنفکری دانست، به طوری که شاید بتوان سایر لوازم روشنفکری را فرزندان این لازمه قلمداد کرد.

۲) شکّ‌ورزی، یعنی جرأت و اقدام به شکّ در درستی یا نادرستی هر باور یا کاری که کسی یا کسانی یا همهٔ کسان آن را درست یا نادرست می‌دانند، "در همه چیز شکّ کن" ("De omnibus es dubitandum") وظیفهٔ بالقوّهٔ هر روشنفکری است، هرچند به فعلیّت رسیدن این وظیفهٔ بالقوّه، در مورد یک باور یا کار خاصّ، در گرو پیدایش مسائل نظری یا مشکلات عملی خاصّی است. این لازمهٔ روشنفکری راه را بر هرگونه جزم و جمود غیرعقلانی[1] می‌بندد.

۳) نقّادی، یعنی هیچ کس را تجسّم حقّ یا مجسّمهٔ باطل ندانستن و، بنابراین، هیچ باور یا کاری را بیدلیل نپذیرفتن یا بیدلیل وانَزَدن. به عبارت دیگر، نقّادی یعنی قبول و پذیرش یا ردّ و وازَنِشِ هر باور یا کاری را دائرمدار دلیل کردن، و، در نتیجه، از هر کسی مطالبهٔ دلیل کردن و کسی را فوقِ سؤال یا دونِ سؤال تلقّی نکردن و دلیل یا ادلّهٔ هر کسی را به محک عقل آزمودن و به عقیده یا عمل هر کسی متناسب با قوّت دلیل یا ادلّه‌ای که بر صدق یا صحّت آن ارائه می‌کند التزام ورزیدن. نقّادی روشنفکرانه هیچ کسی را معاف نمی‌دارد و شامل حال همه می‌شود. روشنفکر هم به نقد شهروندان عادی می‌پردازد (و از این حیث، نقّاد افکار عمومی هم هست و لزوماً و بلادلیل به موافقت با افکار عمومی و همرنگی با جماعت نیز ملتزم نیست و، به همین جهت، عوامزده[2] هم نیست)، هم به نقد متخصّصان علوم و معارف گونه گون، هم به نقد

1. dogmatism
2. populist

قدرتمندان و حکومتگران، و هم به نقد زُعَمایِ دینی و مذهبی. نقّادی، به عنوان یکی از لوازم مهمّ روشنفکری، مانع از دچار شدن روشنفکر به دو بسیاری تعصّب[1] و پیشداوری[2] می‌شود و او را به نوع خاصّی از برابری‌طلبی[3] سَوْق می‌دهد.

۴) عدم تعلّق به یک ایدئولوژی. نقّادی روشنفکر شامل حال خودش هم می‌شود. از این رو، روشنفکر می‌کوشد تا از هرگونه خودشیفتگی[4] نیز بپرهیزد و نتیجهٔ پرهیز از خودشیفتگی عدم تعلّق به یک ایدئولوژی است، زیرا این پرهیز روشنفکر را وامی‌دارد که در باب عقاید یا افعال خود نیز از مطالبهٔ دلیل و سنجش عقلی دلیل یا ادلّه، از موضعی ناظرانه، غفلت یا تغافل نورزد و این چیزی جز ایدئولوژیک نیندیشیدن نیست. به وجهی عامتر، لازمهٔ روشنفکری این است که شخص با هیچ رأی و عقیده‌ای عقد اخوّت دائم نبندد، بلکه التزام خود را به هر رأی و عقیده‌ای مشروط به برهانی بودن، استدلالی بودن، معقول بودن، و رجحان معرفتی داشتن آن رأی و عقیده کند و به محض اینکه رأی و عقیده‌اش، در باب یک موضوع و مسأله، بر اثر سیر دیالکتیکی علمی و فکری‌اش، این ویژگی (رجحان معرفتی) را از کف داد تعلّق خاطر خود را از آن بگسلد و به رأی و عقیده‌ای درستتر رو کند. روشنفکر شیفتهٔ آرمان حقیقت‌طلبی است، نه عاشق هیچ رأی و عقیدهٔ خاصّی.

۵) سعی در جهت کاستن از آثار و نتایج منفی تخصّص‌گرایی. ناگفته پیداست که زندگی اجتماعی ما بدون تقسیم کار امکان استمرار و بقاء ندارد و تقسیم کار نیز، بناچار، به تخصصی شدن آگاهیها و کاردانیها

---

1. fanaticism
2. prejudice
3. egalitarianism
4. narcissism

می‌انجامد. امّا، از سوی دیگر، نیز آشکار است که تخصّص‌گرایی رایج و معمولِ امروزین نیز از آثار و نتایج منفی عاری نیست. بر اثر همین تخصّص‌گرایی است که امروزه متخصّصان رشته‌های علمی مختلف اوّلاً: نه فقط از فرآورده‌های مطالعات و تحقیقات یکدیگر بی‌خبرند، بلکه نمی‌توانند باخبر شوند؛ ثانیاً: خود به روشنی درنمی‌یابند که سود و زیان مطالعات و تحقیقات‌شان متوجّه چه کسانی است و، اصولاً، روی هم رفته، سود کارهایشان، برای بشریّت عموماً و برای شهروندان جامعهٔ خودشان خصوصاً، بیشتر است یا زیان کارهایشان؛ و ثالثاً: نمی‌توانند آخرین دستاوردهای علمی و فکری خود را به ساحت آگاهی عمومی شهروندان جامعهٔ ملّی یا جهانی برسانند. این سه لازمهٔ تخصّص‌گرایی، و پاره‌ای از لوازم دیگر این پدیده، موانع بسیار خطیری بر سر راه دست یافتن عامّهٔ مردم به حقیقت و کاسته شدن از میزان درد و رنج آنان است. روشنفکر باید در جهت تخفیف این آثار و نتایج منفی، حتّی‌المقدور، بکوشد. ایجاد پل ارتباطی میان متخصّصان شاخه‌های مختلف علوم این متخصّصان را از حجرهٔ تنگ اختصاصی‌شان بیرون می‌کشد و به آنان نور و بصیرتی ارزانی می‌کند و آنان را با افقهای باز و گسترده پیوند می‌دهد و از تک‌بعدی بودن نجات می‌بخشد. آگاهانیدن متخصّصان از اینکه صاحبان قدرتهای سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی از فرآورده‌های علمی و فکری آنان چه سوءاستفاده‌هایی می‌کنند یا می‌توانند بکنند وجدان اخلاقی آنان را فعّالتر و مؤثّرتر می‌سازد و، لااقلّ، حجّت را بر آنان تمام می‌کند. و آگاهانیدن شهروندان از یافته‌های علمی و فکری دانشمندان ضامن موفّقیّت مدیریّت علمی جامعه و شکست مدیریّتهای ناشی از جهل، خطا، و سوءنیّت است، و کیست که نداند که، در هر جامعه،

بیشترین درد و رنجی که مردم می‌کشند ناشی از مدیریّتهایی است که به سه بیماری جهل، خطا، و سوءنیّت دچارند؟

۶) استفاده از گفتارِ عاری از ابهام[1]، ایهام[2]، و غموض. شرط لازم آگاهانیدن مردم از حقایق و رسوخ دادن باورهای درستتر به ذهن و ضمیر آنان سود جستن از گفتاری است که حتّی‌المقدور از ابهام، ایهام، و غموض پاک و پیراسته باشد. روشنفکر هنرمند و موفّق، در عین حفظ اصالت و عمق هر رأی و فکر، می‌تواند آن را به واضحترین صورت ممکن، یعنی با نزدیکترین بیان به مرتبهٔ فهم تودهٔ مردم، به مخاطبان خود انتقال دهد. یکی از عواملی که سبب می‌شوند که متخصّصان رشته‌های علمی گوناگون از یافته‌های یکدیگر بیخبر بمانند و مردم عادی نیز از یافته‌های همهٔ آنان بی‌نصیب شوند غموض سخنان آنان است که خود، تا حدّ فراوانی، ناشی از استفادهٔ آنان از زبان مخصوص و فنّی[3] خودشان است. روشنفکر، برای اینکه پل ارتباطی‌ای میان متخصّصان، از سویی، و میان متخصّصان و مردم عادی، از سوی دیگر، باشد، باید این زبانهای مخصوص و فنّی را ساده‌سازی[4] کند و، به طریق اولی، خود و همگنانش زبان مخصوص جدیدی، برای خودشان، نیافرینند. اگر دو یا چند پزشک بر سر بالین بیماری به زبانی چنان فنّی و تخصّصی سخن بگویند که خود بیمار کلمه‌ای از آن را فهم نکند باکی نیست، زیرا، به هر حال، حاصل این تبادل‌نظرها توصیهٔ دارو و درمانی است که، بدون اینکه بیمار اندک آگاهی‌ای از چند و چون آن داشته باشد، تأثیر خود را بر بدن و سازوکار آن خواهد داشت و بیمار را رو به بهبود خواهد برد. امّا اگر تودهٔ مردم از

---

1. vagueness
2. ambiguity
3. jargon
4. simplification

گفته‌ها و نوشته‌های روشنفکران جامعه‌شان چیزی سر درنیاورند تشخیصها و درمانهای روشنفکران مسأله‌ای را حلّ و مشکلی را رفع نخواهند کرد، زیرا، در اینجا، تأثیر دارو و درمان متوقّف بر اطّلاع و فهم کسانی است که دارو و درمان برایشان توصیه می‌شود. از این رو، روشنفکران باید ثقل و صعوبت و غموض سخن را دلیل و علامت عمق آن تلقّی نکنند و سخنان دشوار و پیچیده و دیریاب را دستمایهٔ فضلفروشی و تفاخر ندانند.

۷) تمیز مسائل[1] از مسأله‌نماها[2]. همیشه، انگشت نهادن بر مشکلات و مسائلی که قدرتمندان جامعه برای مردم پدید آورده‌اند یا، لااقلّ، علی‌رغم ادّعای رفع و حلّ آنها، آنها را رفع و حلّ نکرده‌اند نوعی معارضه‌جویی با این قدرتمندان محسوب شده است و، از این رو، صاحبان قدرت سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی، برای مقابله با این معارضه‌جویی، از جمله، از منصرف ساختن اذهان شهروندان از مسائل واقعی، از طریق ارائه یک رشته مسائل کاذب، بهره جسته‌اند. روشنفکری که سعی در کاهش درد و رنج‌های واقعی مردم دارد، همواره، باید مراقب باشد تا در دام نیفتد و شبه مسأله را مسأله نینگارد.

۸) توجّه به سلسله مراتب نیازها. حتّی با قطع‌نظر از مطالعات و تحقیقاتی که بعضی از روانشناسان انسانگرا، مانند آبراهام مزلو[3]، در باب سلسله مراتب نیازهای آدمیان و شمارش و تعیین این مراتب، انجام داده‌اند، فهم عرفی[4] ما نیز حکم می‌کند به اینکه نیازهای آدمیان نظامی سلسله مراتبی دارند، به طوری که تا پایینترین و نیرومندترین نیازها (که

---

1. problems
2. pseudo-problems
3. Abraham Maslow
4. common sense

نیازهای جسمانی یا فیزیولوژیک‌اند) برآورده نشوند نیازهای رتبهٔ دوّم بروز نمی‌کنند و تا نیازهای رتبهٔ دوّم برآورده نشوند نوبت به ظهور نیازهای رتبهٔ سوّم نمی‌رسد، و به همین ترتیب. عدم توجّه به سلسله مراتب نیازها و غفلت از اینکه مهمّترین نیازها و کمبود و کاستیهای شهروندان یک جامعه کدامند، خود، یکی از مصادیق عدم تمیز مسأله از مسأله‌نماست و با واقعنگری منافات دارد و رشتهٔ ارتباط روشنفکر را با مردم و زندگی عینی و محسوس و ملموس آنان می‌گسلد.

۹) علّت‌یابی و ریشه‌شناسی درد و رنج‌ها. از آنجا که یکی از دو کارکردِ نهادِ روشنفکری کاستن از درد و رنج مردم است و استمرار و بقاء مطلوب این نهاد در گرو توفیق آن در این کار است، صِرْفِ برشمردن درد و رنجهای مورد ابتلای مردم کافی نیست، بلکه آنچه مهمّ است علّت‌یابی و ریشه‌شناسی آنهاست. در طیّ این علّت‌یابی و ریشه‌شناسی، چه بسا میان درد و رنج‌ها نظام طولی و هِرَمی‌ای کشف شود که در آن هر چند درد یا رنج در رتبهٔ پایینتر و روییتر معلول یک درد یا رنج در رتبهٔ بالاتر و ژرفتر باشند، و هرچند درد یا رنج در رتبهٔ بالاتر و ژرفتر معلول یک درد یا رنج در رتبه‌ای باز هم بالاتر و ژرفتر باشند، و به همین ترتیب... به طوری که شاید همه درد و رنج‌ها معلول یک یا دو یا چند درد و رنج ژرف و بزرگ باشند که در رأس آن هِرَم و نظام طولی قرار دارند. در این صورت، وظیفهٔ اخلاقی روشنفکر الزام می‌کند که وی خود را به معلولها مشغول ندارد و به سراغ علّتهای اصلی برود و راه‌حلّی برای آنها بیابد.

۱۰) سیر تدریجی و پرهیز از هرگونه محافظه‌کاری و انقلابیگری. بیشکّ هیچگاه وضعِ موجودِ هیچ جامعه‌ای وضع مطلوب و آرمانی

نیست و بدین لحاظ، هرگونه محافظه‌کاری و طالب حفظ وضع موجود بودن خیانت به انسانها و خِلافِ مقتضیاتِ زندگی اخلاقی است. از سوی دیگر، در این نیز شکّ نیست که رسیدن از وضع موجود نامطلوب به وضع مطلوب ناموجود مستلزم برداشتن گامهایی است که طفره زدن از هیچ یک از آنها امکانپذیر نیست و بدین لحاظ، هرگونه انقلابیگری و طالب حرکتها و فعّالیّتهای دفعی و آنی و شتابزده و غیرتدریجی بودن به معنای غفلت یا تغافل از نظام و نَسَق امور و محکوم به شکست و نامرادی است. نه سَیْر را باید فراموش کرد و نه تدریج را.

۱۱) صداقت، به معنای مطابقت کامل سه ساحت با یکدیگر: ساحت ذهن و ضمیر، یعنی عقاید، احساسات و عواطف، و اراده، ساحت گفتار و نوشتار، و ساحت کردار. هرگونه ناسازگاری و ناهمخوانی یا شکاف و فاصله میان این سه ساحت به معنای این است که روشنفکری از مرتبهٔ اداء دو وظیفهٔ اخلاقی به حدّ یک شغل و حرفه یا قدرت‌طلبی یا ژست اجتماعی یا دویدن در پی نام و نان تنزّل و تدنّی یافته است.

۱۲) انصاف در مقام نقد و داوری. درست است که وجه اخلاقی زندگی روشنفکر او را همیشه در مقابل کسانی قرار می‌دهد که صاحبان قدرت سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی‌اند و درست است که تجربهٔ تاریخی به ما آموخته است که اصل بر سوءاستفاده از قدرت است، نه بر حُسْنِ استفاده از آن؛ امّا، در عین حال، روشنفکر در مقام نقد قدرت نیز نباید جانب انصاف را فروگذارد، یعنی از ذکر نقطهٔ قوّت و جنبه مثبتی که می‌بیند تغافل ورزد یا حقیقتی را به فراموشی سپارد یا به مغالطه‌ای دست یازد یا به شیوهٔ «یک بام و چند هوایی» عمل کند یا.... می‌توان گفت که

انصاف در مقام نقد و داوری، خود، یکی از مصادیق صداقت است.

۱۳) آمادگی برای تحمّل هرگونه محرومیّت و درد و رنج. روشنفکر به دفاع از انسانها، در برابر قدرتها، برخاسته است، یعنی سخنگوی ضعفا در برابر اقویا شده است، و این کار را با نقد عقلانی و اخلاقی آراء و افعال قدرتمندان به انجام می‌رساند؛ و چون قدرتمندان و اقویا، طبق تعریف، قدرتمند و قویّ‌اند، قدرت و قوّت آن دارند که مخالف‌خوان و معارضه‌جو را از بسیاری از حقوق، فرصتها، و امکانات اجتماعی و مدنی محروم کنند و انواع درد و رنج‌ها را بر او روا دارند و، چون منفعت‌جو و مصلحت‌اندیش‌اند، تا آنجا که بتوانند، از این کار رویگردان نیستند. در این میان، صاحبان قدرت فرهنگی پا را از این فراتر گذاشته و، با استفاده از انواع آوازه‌گریها، دروغها، و فریبکاریها، روشنفکر را کسی معرّفی می‌کنند که یا با سنّت و عرف مورد احترام مخالفت دارد و هنجارهای اجتماعی را پاس نمی‌دارد و حرمت نمی‌نهد یا با آنچه متون مقدّس دینی و مذهبی گفته‌اند و زعمای دین و مذهب اثبات کرده‌اند می‌ستیزد و، بنابراین، بدعت‌انگیز یا کافر است یا مروّج نوعی اباحیگری و بی‌بندوباری اخلاقی است یا نظم و امنیّت جامعه را برهم می‌زند و نابود می‌کند یا در خدمت بیگانگان یا دشمنان است و، از این طریق، می‌کوشند تا عاطفهٔ مثبت و اقبال مردم را نیز نسبت به او خدشه‌دار کنند و او را به نوعی غربت و تنهایی محکوم سازند. روشنفکر باید آمادگی تحمّل همهٔ این محرومیتها و درد و رنج‌ها را داشته باشد و بداند که، به تعبیر انجیل مرقس (باب دهم، آیه ۴۵)، ”نیامده است تا مخدوم واقع شود، بلکه تا خادم باشد و جان خود را فدای بسیاری کند“.

۴

تقریر حقیقت و تقلیل مرارت را دو وظیفهٔ اخلاقی بالفعل روشنفکر دانستیم. امّا فراموش نکرده‌ایم که راس وظیفهٔ فی‌بادی‌النّظر را (که تقریر حقیقت و تقلیل مرارت دو مصداق از مصادیق آنند) وظیفه‌ای می‌دانست که اگر با وظیفهٔ فی‌بادی‌النّظر دیگری تعارض نیابد باید، مطلقاً و بدون هیچ قید و شرطی، انجام گیرد و اگر با وظیفهٔ فی‌بادی‌النّظر دیگری تعارض یابد باید اگر از آن وظیفه دیگر مهمّتر است انجام گیرد، وإلّا وانهاده شود. اینک، مسأله این است که اگر، در اوضاع و احوالی، دو وظیفهٔ تقریر حقیقت و تقلیل مرارت با یکدیگر تعارض یافتند چه باید کرد و کدامیک را بر دیگری ترجیح باید داد.

کاملاً متصوَّر و ممکن است که روشنفکر خود را در وضع و حالی بیابد که در آن وضع و حال اگر حقیقتی را بر شهروندان جامعه‌اش برملا سازد، نه فقط از درد و رنج آنان نکاهد، بلکه بر درد و رنج‌شان بیفزاید یا، برعکس، اگر بخواهد از درد و رنج شهروندان بکاهد باید حقیقتی را کتمان کند یا خطا یا توهّمی را دست نخورده رها کند یا حتّی خطا یا توهّمی در ذهن و ضمیر شهروندان پدید آورد. در چنین وضع و حالی، وظیفهٔ فی‌بادی‌النّظر تقریر حقیقت مهمّتر و سنگین‌تر است یا وظیفهٔ فی‌بادی‌النّظر تقلیل مرارت؟ برای کدامیک باید اولویّت قائل شد؟

از سویی، این قبیل وضع و حال‌ها، به هیچ روی، نادرالوقوع نیستند، بلکه بوفور پیش می‌آیند و، بنابراین، پرداختن به این مسأله مشغول شدن به مسأله‌ای نیست که حلّ آن ثمرات عملی چندانی نداشته باشد. بسیاری از باورهای عمومی، چه باورهایی که در قالبِ گزاره‌های شخصیّه بیان می‌شوند و راجع به اشخاص، اشیاء، روابط و مناسبات، رویدادها، و

اوضاع و احوال خاصّی‌اند و چه باورهایی که در قالب گزاره‌های آماری یا کلّی بیان می‌شوند، چه باورهای مربوط به زندگی روزمرّه و چه باورهای متعلّق به حوزه‌های معرفتی مختلف، چه باورهای ناشی از فهم عرفی و چه باورهای مربوط به فلسفه، مابعدالطّبیعه، و دین و مذهب و چه باورهای تاریخی، و چه باورهای نظری و چه باورهای عملی، باورهایی کاذب و باطل و از مقوله توهّمات و هذیانات و خرافات‌اند، امّا، در عین حال، بر اعتقاد به آنها آثار روانی مثبتی، از قبیل آرامش، شادی، امید، رضایت باطن، و معنایابی زندگی، مترتّب شده است، به طوری که آگاهانیدن مردم از کذب و بطلان این باورها، اگرچه مقتضای تقریر حقیقت است، مقتضی تکثیر مرارت و افزایش درد و رنج‌های آنان می‌شود. در این وضع و حال‌ها، خودِ حقیقتْ مرارت‌آور است و "الحقُّ مُرٌّ" ("حقیقت تلخ است") مصداق می‌یابد.

از سوی دیگر، نه فقط خودِ راس، بلکه سایر فیلسوفان اخلاقِ پیش یا پس از او، راه‌حلّ قاطعی برای این مسأله نیافته‌اند. آیا روشنفکر، به عنوان یک عامل اخلاقی، وظیفهٔ مهمّترش این است که چنان عمل کند که، حتّی‌المقدور، هیچ گزارهٔ کاذبی به ذهن مردم راه نیابد یا در ذهنشان نماند و هیچ گزارهٔ صادقی از ذهنشان فَوْت نشود یا اینکه چنان عمل کند که، تا آنجا که می‌تواند، از درد و رنج‌های آنان بکاهد یا، لااقلّ، بر درد و رنج‌هایشان نیفزاید؟ آیا وظیفه‌ای مهمّتر از هر دو وظیفهٔ تقریر حقیقت و تقلیل مرارت وجود ندارد که خود آن وظیفه ملاک و معیاری برای ترجیح یکی از این دو وظیفه بر دیگری شود؟ آیا می‌توان بر "شهود" و صرافت طبع خود اعتماد کرد و به مقتضای آن یکی از دو وظیفه را بر دیگری تقدّم داد؟ در این صورت، اگر مقتضای شهود و صرافت طبع روشنفکر دیگری تقدّم وظیفه‌ای دیگر باشد چه می‌توان ـ و باید ـ کرد؟

نگارنده، پیش از عرضهٔ رأی شخصی خودش، در این باب، سه نکته را تذکار می‌کند:

۱) از اینکه، به سود یک باور، دلیلی اقامه نشده است یا دلیلی ضعیف یا مردود اقامه شده است، منطقاً، نمی‌توان نتیجه گرفت که آن باورْ کاذب و باطل است. فقط در صوتی می‌توان باوری را کاذب و باطل تلقّی کرد که دلیلی قویّ و مقبول بر کذب و بطلان آن یا بر صدق و حقّانیّت نقیض آن اقامه شده باشد. به تعبیر دیگر، از قوّت دلیل صحّت مدّعا را نتیجه می‌توان گرفت، ولی از ضعف دلیل سُقْمِ مدّعا را نتیجه نمی‌توان گرفت، کما اینکه از سُقْمِ مدّعا ضعف دلیل را نتیجه می‌توان گرفت، امّا از صحّت مدّعا قوّت دلیل را نتیجه نمی‌توان گرفت.

۲) حقیقت‌گویی فقط در جایی قابل طرح است که سخنی، چه به صورت گفتار و چه به صورت نوشتار، در کار باشد. پس، خاموشی را نمی‌توان مصداق حقیقت‌گویی یا خلافِ حقیقت‌گویی تلقّی کرد.

۳) آدمی فقط در جایی که صریحاً مورد سؤال واقع شود الزام اخلاقی به سخن گفتن ندارد. بسا مواردی هست که در آنها ما، در عین حال که طرف سؤال واقع نشده‌ایم، اخلاقاً موظّف به سخن گفتن، و طبعاً حقیقت‌گویی،ایم.

با توجّه به این سه نکته، به نظر نگارنده، تقریر حقیقت مقدّم است بر تقلیل مرارت؛ زیرا:

اوّلاً: چنانکه گفته شد، تقریر حقیقت از مصادیق التزام به وعده‌ها، یعنی از وظایف فی‌بادی‌النّظر گذشته‌نگر (ناشی از افعال قبلی خود شخص) است و تقلیل مرارت از وظایف فی‌بادی‌النّظر آینده‌نگر؛ و به نظر می‌رسد که انجام وظایف گذشته‌نگر، جز در مواردی استثنایی، بر انجام وظایف

آینده‌نگر اولویّت دارد. (البتّه، ممکن است کسی همین مورد کنونی، یعنی تعارض تقریر حقیقت و تقلیل مرارت، را از موارد استثنایی بداند).

ثانیاً: اگر در محاسباتمان بیشتر به درد و رنج‌های درازمدّت و شدید توجّه داشته باشیم، نه به درد و رنج‌های کوتاه‌مدّت و خفیف، (که ظاهراً موظّف به همین کاریم، اگرچه مفاهیم "درازمدّت"، "کوتاه مدّت"، "شدید"، و "خفیف" از مفاهیم کیفی و، در نتیجه، مبهم‌اند و تشخیص مصادیق آنها، در بسیاری از موارد، آسان نیست) می‌توان گفت که، روی هم رفته، دانستن حقایق، در قیاس با گرفتار اباطیل و اوهام بودن کمتر درد و رنج‌زا و بیشتر درد و رنج‌زداست. (البتّه، باز ممکن است کسی این گزارهٔ فلسفی و مابعدالطّبیعی را قبول نداشته باشد و مثلاً معتقد باشد که: "هر که را علم افزاید حزن افزاید").

ثالثاً: درست است که، در بسیاری از موارد، غفلت و بیخبری از واقعیّت آرامش‌آور، شادی‌زا، و امیدبخش است و از درد و رنج می‌کاهد یا، لااقلّ، بر آن نمی‌افزاید؛ امّا غافلان و بیخبران نیز اگر روزی دریابند که کسانی حقیقت را از آنان کتمان کرده‌اند و فریبشان داده‌اند از احساس فریب‌خوردگی خود دستخوش درد و رنجی می‌شوند بمراتب بیش از درد و رنجی که در حین غفلت و بیخبری از تحمّلش معاف بوده‌اند، علی‌الخصوص اگر توجّه کنیم که بسیاری از آدمیان، به سبب سنخ روانی خاصّ خود، از هیچ چیز به اندازهٔ کشف فریب‌خوردگی خود احساس درد و رنج نمی‌کنند. (باز ممکن است گفته شود که چه بسا کسانی که یا تا آخر عمر درنمی‌یابند که فریب خورده‌اند و، بنابراین، به درد و رنج ناشی از چنین دریافتی گرفتار نمی‌شوند یا، پس از دریافت فریب‌خوردگی نیز، باز، روی هم رفته، درد و رنج ناشی از این دریافت را کمتر از درد و رنجی می‌بینند که به واسطهٔ غفلت و بیخبری از تحمّلش معاف بوده‌اند).

رابعاً: اگر شهروندان یک جامعه احتمال بدهند که روشنفکران، وَلَوْ برای اینکه درد و رنج شهروندان را افزایش ندهند، گاهی بعضی از حقایق را از آنان کتمان می‌کنند اعتماد خود را به آنان از دست می‌دهند و درد و رنج ناشی از این بی‌اعتمادی، آن هم در جایی که مرجع دیگری برای اعلام حقیقت وجود ندارد، کم نیست. افزون بر این، شهروندان، در این فرض، از احساس عمیق آرامش، شادی، و امید نیز بی‌نصیب می‌شوند، چرا که همواره احتمال می‌دهند که آرامش، شادی، و امیدشان ناشی از بیخبری‌ای باشد که روشنفکران بدان رضا داده‌اند. (در اینجا نیز ممکن است گفته شود که روشنفکران اخلاقاً موظفند که، برای اینکه درد و رنج شهروندان افزایش نیابد، این حقیقت را نیز از آنان کتمان کنند که حقایق را از آنان کتمان می‌کنند).

خامساً: از توانایی شگفت‌انگیزی که انسان در انطباق دادن[1] خود با محیط دارد غافل نباید شد. درست است که اطّلاع بر بسیاری از حقایق، بیدرنگ و موقّتاً، درد و رنج می‌زاید، امّا انسان همواره می‌تواند، دیر یا زود و کم یا بیش، خود را با وضع معرفتی جدید انطباق دهد، یعنی راههایی برای زُدودن درد و رنج‌های ناشی از این اطّلاع بیابد. در این صورت، کیست که نپذیرد که وضع جدید بهتر از وضع قدیم است؟ در وضع قدیم به سبب بیخبری از واقعیّات دستخوش درد و رنجی نبودیم، و در وضع جدید علی‌رغم خبر یافتن از واقعیّات گرفتار درد و رنج نیستیم. (می‌توان گفت که چه تضمینی هست که اگر تاکنون همیشه توانسته‌ایم خود را با اوضاع و احوال نوظهور وفق دهیم در آینده نیز بتوانیم چنین کنیم؟ آیا محال است که پاره‌ای از حقایق چنان باشند که پس از علم به آنها هیچ مکانیسم دفاعی‌ای نتواند از متلاشی شدن روانی ما جلو گیرد؟)

1.adaptation

ملاحظه شد که نگارنده، در عین اینکه رجحان وظیفهٔ تقریر حقیقت را بر وظیفهٔ تقلیل مرارت "شهود" می‌کند، دلیل قاطعی به سود ترجیح تقریر حقیقت بر تقلیل مرارت ندارد. با این همه، براین نکته تأکید دارد که هر چه التزام روشنفکر به اخلاق و معنویّت بیشتر می‌شود میزان اهمّیّت و فوریت این مسألهٔ (ظاهراً) لاینحلّ در نظرش فزونی می‌گیرد. و این است وجه تراژیک زندگی روشنفکری.



مهرورزی و غمخواری ما نسبت به همهٔ انسانها، به ویژه افتادگان و درماندگانی که هیچ سخنگویی ندارند، دم افزون باد!

داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی*
رویکردهای گونه‌گون به آموزه‌های دینی

بحثی که برای این جلسه در نظر گرفته شده "رویکردهای گونه‌گون به آموزه‌های دینی" است. این رویکردهای گونه‌گون هم در باب آموزه‌های دینی اسلام مصداق و نمونه می‌توانند داشت و هم در باب آموزه‌های دینی سایر ادیان و مذاهب، مانند یهودیت، مسیحیّت، آیین هندو، آیین بودا و آیین دائو. امّا، در عین حال، شکّی نیست که بیشترین مصادیق و نمونه‌های رویکردها در عالم مسیحیّت ظهور کرده‌اند؛ چرا که در همین عالم مسیحیّت است که هم علم تفسیر متون دینی و مذهبی (هرمنیوتیک) بیشترین رشد و پیشرفت را داشته است و هم بیشترین تعداد مسالک و مکاتب فکری، اخلاقی، هنری و ادبی پدید آمده‌اند. در سایر عوالم دینی، و از جمله در عالم اسلام، نه هرمنیوتیک رشد و پیشرفت

---

*. نشر نخست در: کیان، شمارهٔ ۵۱، سال دهم (فروردین ۱۳۷۹)، ص‌ص ۲۵ـ۲۰.

چندانی داشته و نه گستردگی و ژرفای اختلاف مسلکها و مکتبهای گونه‌گون تا بدان حدّ بوده است.

در ابتدا اصل مسأله را طرح کنیم. مسأله این است که از سویی، بشر با به کار گرفتن همه نیروهای ادراکی خود، در زمینهٔ علوم و معارف عقلی و فلسفی، حسّی و تجربی، شهودی و عرفانی، تاریخی، اخلاقی، حقوقی، و هنری و ادبی، یک سلسله آراء و عقایدی پیدا کرده و یک رشته مسلکها و مکتبهای نظری، عملی، و هنری پدید آورده است. این آراء و عقاید و مسلکها و مکتبها هم بسیار متعدّد و متکثّرند و هم تفاوت و اختلافشان با یکدیگر کم نیست؛ امّا، به هر حال، همگی محصول به کارگیری قوای ادراکی بشرند، مثل میوه‌های گونه‌گون، که علی‌رغم رنگها، بوها، و مزه‌های مختلفی که دارند، همه نتیجه و فرآوردهٔ کارکرد عالم طبیعتند. از سوی دیگر، در طول تاریخ، کسانی ظهور کرده‌اند و احکام و تعالیمی آورده‌اند که، به ادّعای خودشان، دستاورد اِعمال نیروهای ادراکی خودشان نبوده، بلکه از عالمی دیگر، عالم بالا، به آنان وحی یا الهام شده است. بنیانگذار هیچ دین و مذهبی سخنان خود را حاصل به کار انداختن نیروهای ادراکی خودش تلقّی نکرده، بلکه آنها را از القائات عالم بالا دانسته است.

این فروفکنیها و فروافتادگیها معمولاً مورد انتظار و توقّع خود بنیانگذاران ادیان و مذاهب هم نبوده است؛ یعنی اینان اصلاً توقّع و انتظار هم نداشته‌اند که روزی واجد چنین علوم و معارفی بشوند و، در بسیاری از موارد، حتّی تمهید مقدّمات هم نکرده بوده‌اند، بلکه ناگهان این دانشها و دانستنیها را در درون خودشان یافته‌اند. وقتی، بنا به نقل قرآن، حضرت عیسی(ع) در گهواره می‌گوید: انّی عبدالله آتانی الکتاب و جعلنی نبیّاً

معلوم است که، لااقلّ در این دار دنیا، ریاضتی و تمهید مقدّمه‌ای برای پیامبری در کار نبوده است.

به هر تقدیر، ما انسانها الان دو دسته علوم و معارف در اختیار داریم: یکی یافته‌های انسانی و دیگری داده‌های وحیانی. یک دسته نتیجهٔ کار و کوشش خود ماست و دستهٔ دیگر اکتسابی نیست، بلکه گویی عطایا و مواهبی است که، در قالب متون مقدّس دینی و مذهبی، برای ما گسیل شده است. امّا مشکل این است که این یافته‌ها و آن داده‌ها ناسازگاریهایی هم با یکدیگر دارند. حال مسأله این است که، به هنگام ناسازگاری، کدام یک از این دو دسته را برگیریم و کدام یک را فرو گذاریم؟ به چه دلیل؟ و چگونه؟ اگر انسانی بخواهد هم متدیّن باشد و هم متعقّل، هم اهل ایمان باشد و هم اهل استدلال، با این دو مجموعه علوم و معارف، که در بسیاری از موارد با یکدیگر نمی‌سازند، چه باید بکند؟

برای جمع میان تدیّن و تعقّل، یا ایمان و استدلال، پنج راه پیشنهاد شده است.[1] این پنج راه بر روی یک طیف قرار دارند. بر روی این طیف، هرچه از راه اوّل به سوی راه پنجم سیر می‌کنیم، گویی، نسبت به یافته‌ها یا علوم و معارف انسانی سُست‌باورتر و کم‌مهرتر می‌شویم و در عوض

---

۱. دسته بندی راههای جمع میان تدیّن و تعقّل و احصای آنها در پنج راه نخستین بار به توسّط هانس فرای (Hans Frei)، الهیدان امریکایی، در کتاب زیر انجام یافته است:

Frei,Hans W., *Types of Christian Theology*, ed. George Hunsinger and William C. Plecher (Yale University Press, New Haven and London, 1992)

برای اطّلاع اجمالی از آرای هانس فرای، در این باب، رجوع کنید به:

Ford, David, *Theology, A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 1999),pp. 21-32.

نسبت به داده‌ها یا علوم و معارف وحیانی باورمان سختتر و مهرمان بیشتر می‌شود.

راه اوّل این است که شخص، نخست، بدون اینکه حتّی نیم نگاهی و گوشهٔ چشمی به دین و مذهب و متون مقدّس دینی و مذهبی داشته باشد و بدون اینکه سر سوزنی بخواهد پاس احکام و تعالیم دینی و مذهبی را داشته باشد، بدون ذرّه‌ای ملاحظات دینی و مذهبی، به سراغ مسلکها و مکتبهای بشری برود و از میان آنها یک مکتب و نظام واحد را، که بیش از سایر مکتبها و نظامها او را اقناع و ارضا می‌کند، برگزیند و بدان التزام نظری و عملی ورزد. پس از این گزینش و التزام، به سراغ متون مقدّس دینی و مذهبی خودش برود و در میان آنها هر آموزه‌ای را که با مکتب و نظام برگزیدهٔ خودش سازگار یافت برگیرد و بپذیرد و بقیّه را فرو گذارد و وازند. در این روش، آنچه برای شخص اصل است همان مکتب و نظامی است که، در میان مکاتب و نظامهای مصنوع بشر، بیش از همه او را مجذوب خود ساخته است. دین و مذهب هم به میزان آن مکتب و نظام توزین و سنجش می‌شود و به اندازهٔ سازگاری و موافقتی که با آن مکتب و نظام نشان دهد مقبول واقع می‌شود. از این حیث، این روش مصداق تمام‌عیاری است از (به تعبیر قرآنی) نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ.

این راه که در آن برای یکی از فلسفه‌ها یا جهانبینی‌های بشری اولویّت و تفوّق تامّ قائل می‌شوند، اگرچه در قبال دین بیشترین سست‌باوری و کم‌مهری را دارد، امروزه و در جهان متجدّد کنونی شاید بیشترین رهرو را داشته باشد. انسان متجدّد، در بیشتر موارد، از بیرون به دین می‌نگرد، با فاهمه و اراده و تخیّلی که مجذوب یکی از فلسفه‌ها یا جهانبینی‌های بشری است به آن نزدیک می‌شود و آن را، تا آنجا که

می‌تواند، در چارچوب همان فلسفه یا جهانبینی جای می‌دهد و آنجا که این اندراج امکانپذیر نباشد دین را طرد و نفی می‌کند. به همین جهت، دیوید فورد[1]، الاهیدان بریتانیایی، این راه را مظهر خودبزرگ‌بینی و خودبرترانگاری دوران تجدّد می‌داند؛ راهی که برای گفت‌وگوی جدّی میان دین وحیانی و معرفت بشری جایی نمی‌گذارد و، در نتیجه، اجازه نمی‌دهد که دین تأثیر عملی مهمی بر ساحت نظر، عمل، و تخیّل آدمی داشته باشد. در این راه، به تأمّل عمیق در دین کمتر احساس نیاز می‌شود و از این رو، تصویری کاریکاتوری از دین ارائه می‌شود.

راه دوّم پیشفرضش این است که در میان مکتبها و نظامهای مصنوع بشر بعضی‌شان با دین سازگارترند و بعضی‌شان ناسازگارتر. بنابراین، پیشنهادکنندگان این راه می‌گویند که شخص متدیّن، چون متدیّن است، نمی‌تواند، و نباید، آن‌طور که پیشنهادکنندگان راه حلّ اوّل می‌گفتند، هر مکتب و نظام بشری‌ای را که پسندید انتخاب کند و به آن ملتزم و متعهّد شود، بلکه باید فقط در میان مکتب‌ها و نظامهایی که با دین سازگارترند دست به گزینش بزند. شخص باید از میان فلسفه‌ها یا جهانبینی‌های بشری‌ای که نسبت به دین آشتی‌جویی بیشتر و ستیزه‌جویی کمتر دارند یکی را انتخاب کند؛ یعنی از اوّل تعداد گزینه‌ها را کمتر کند و آنگاه، در میان گزینه‌های باقی مانده یکی را که بیش از دیگر گزینه‌ها اقناع و ارضائش می‌کند برگزیند و سپس از این گزینه در جهت فهم و تفسیر دین و مذهب خودش استفاده کند.

این راه دوّم نیز مکتبها و نظام‌های بشری را بجدّ می‌گیرد و به آنها اعتنای تامّ دارد، امّا، در عین حال، بیش از راه اوّل پاس دین دارد.

---

1. David Ford

می‌پذیرد که یافته‌های بشری در فهم، تفسیر، بیان و تبیین داده‌های وحیانی دخالت تامّ و تمام داشته باشند ولی به شرط آنکه یافته‌هایی باشند که یکسره سر ستیز با داده‌های وحیانی نداشته باشند.

رودلف بولتمان[1] که یکی از بزرگترین الهیدانان پروتستان مذهب قرن بیستم (۱۹۷۶-۱۸۸۴) است، به این روش دوّم اعتقاد داشت. او، از میان فلسفه‌های بشری، فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم را سازگارترین و نزدیکترین فلسفه به مسیحیّت می‌دید. زیرا، مگر نه این است که، به گفتهٔ کیت یندل[2]، فیلسوف دین معاصر، دین چیزی نیست جز یک تشخیص به علاوه یک معالجه و درمان؟ تشخیص دین گزارش و شرحی است که دین از اساسی‌ترین مسأله و مشکلی که بشر با آن مواجه است ارائه می‌کند؛ و معالجه و درمان دین راه دائمی و مطلوب حلّ آن مسأله و رفع آن مشکل از نظرگاه دین است. به عقیدهٔ بولتمان، عهد جدید و اگزیستانسیالیسم هم در تشخیص و هم در معالجه و درمان با یکدیگر موافق و متّفق‌القولند، و این موافقت و اتّفاق قول، تا این حدّ، بین عهد جدید و هیچ فلسفهٔ بشری دیگری وجود ندارد. هم مسیحیّت و هم اگزیستانسیالیسم برآنند که مسأله و مشکل اصلی آدمی این است که احساس عدم امنیّت می‌کند. این احساس عدم امنیّت، که زندگی همهٔ ما محاط و محفوف به آن است، به قدری شدید و عمیق است که ما را به یافتن و تن‌دردادن به صور کاذب امنیّت سوق می‌دهد و اجبار می‌کند. این صور کاذب امنیّت فرصتها و مجالهای نیکو و ارجمندی را که در دسترس ما می‌توانند بود محدود و مضیّق می‌کنند و در و پنجره‌های وجودی ما را به خدا، طبیعت، و انسانهای دیگر می‌بندند. امّا طریقه‌ای وجود دارد که با

1. Rudolf Bultmann
2. Keith Yandell

اتّخاذ آن هم به احساس امن و امان دست می‌یابیم و هم به تنگنای زمین و زمان گرفتار نمی‌آییم و آن اعتماد و توکّل به خداست. بدون اعتماد و توکّل به خدا، آدمی بیش از دو راه در پیش ندارد؛ یا باید در گسترهٔ کران‌ناپیدای هستی، ترسان و لرزان، از سویی به سویی بدود یا باید، به قیمت تن دردادن به تنگ جایی در بسته و بی‌پنجره، اندکی از ترس و لرز بیاساید. یا خیابان ناامن یا زندان امن. جمع رهایی و امنیّت فقط با اعتماد و توکّل به خدا ممکن می‌شود. با این اعتماد است که می‌توان در جهانی که آکنده از تشویشها و اضطرابات مرگ و زندگی است، مهرورزید، پشتگرم بود، و امید داشت. امّا خود این اعتماد نیز به مدد برهان، که در این گونه امور نمی‌توان اقامه کرد، پدید آمدنی نیست، بلکه فقط با تصمیمگیری‌ای از سر ایمان درمی‌یابیم که دگرگون شده‌ایم و واجد زندگی‌ای شده‌ایم که بدون آن ایمان قابل تصوّر نیست.

بدین ترتیب، بولتمان فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم را (البتّه نوع الاهی آن را که در امثال کرکگور، داستایفسکی، اونامونو و مارسل دیده می‌شود) سازگارترین و نزدیکترین فلسفه به مسیحیّت یافت و آن را برگزید. امّا گام دوّم در این راه این است که پس از اینکه فلسفه یا جهان بینی‌ای بشری را برگزیدند بر اساس آن و به مدد آن به جرح و تعدیل و حکّ و اصلاح دین بپردازند، و این گام دوّم همان است که بولتمان با «اسطوره‌زدایی» از کتاب مقدّس مسیحیان برداشت. به عقیدهٔ وی، نویسندگان عهد جدید و مسیحیان بعدی چاره‌ای جز این نداشتندکه پیام اصلی عهد جدید را در قالب الفاظ و مفاهیمی بیان کنند که در جهانبینی روزگار آنان معنا و مصداق داشت. بنابراین، خود وی متکفّل این کار شد که پوست را از مغز و پوسته را از هسته بازشناسد تا بتواند قشر پیام را

فروبشکند و لُبّ آن را برگیرد. برای این کار، از اگزیستانسیالیسم بهره گرفت و، به کمک آن، پیام همیشگی و همه جایی عهد جدید را از جنبهٔ «اسطوره‌ای» آن، یعنی از جنبه‌ای که خاصّ جهانبینی نویسندگان عهد جدید بوده است، جدا کرد و از این اقدام به «اسطوره‌زدایی» تعبیر کرد.

ملاحظه می‌کنید که برنامهٔ بولتمان این است که نخست از میان فلسفه‌های بشری‌ای که با مسیحیّت سازگارترند یکی را، یعنی اگزیستانسیالیسم را، برمی‌گزینند و سپس بر مبنای این فلسفه به تفسیر مجدّدی از این دین دست می‌یازد و، در این تفسیر مجدّد، هر چه را در دین با فلسفه بشری منتخبش ناسازگار می‌بیند، به عنوان قشر دین، طرد و نفی می‌کند و لُبّ دین را، پس از این اسطوره‌زدایی، در قالب جهانبینی اگزیستانسیالیستی‌اش عرضه می‌دارد. و این نمونهٔ خوبی است از در پیش گرفتن راه دوّم در جمع تعقّل و تدیّن.

و امّا راه سوّم. پیش فرض این راه این است که هیچ یک از فلسفه‌ها یا جهانبینی‌های بشری، به تنهایی، کاملاً ارضا و اقناع کننده و وافی به مقصود نیست. بنابراین، نه درست است که یک فلسفه یا جهانبینی خاصّ را، از سر تا بن، به عنوان یگانه فلسفه یا جهانبینی برحقّ و قابل دفاع انتخاب کنیم و نه درست است که بین یک فلسفه و یک دین عقد اخوّت برقرار کنیم. هر یک از نظامها و مکتبهای بشری آمیخته‌ای از حقّ و باطل است، نه هیچ یک حقّ مطلق است و نه هیچ یک باطل مطلق. علاوه بر این، هیچ نظام و مکتب بشری‌ای بیشترین قرابت و نزدیکی را با دین ندارد. یک نظام و مکتب ممکن است، در قیاس با یک نظام و مکتب دیگر، از یک جهت به دین نزدیکتر باشد و از جهت دیگر از دین دورتر باشد. پس، هر نظام و مکتبی می‌تواند در فهم، تفسیر، بیان، و تبیین بخشی

از معارف وحیانی به کار آید و در سایر بخشها کارآیی‌ای نداشته باشد. مثلاً اگزیستانسیالیسم ممکن است بهتر از سایر فلسفه‌ها در فهم و تفسیر انسانشناسی دین سودمند باشد؛ مکتب ارسطویی یا نوافلاطونی یا توماسی در فهم و تفسیر هستی‌شناسی و مابعدالطّبیعهٔ دین، و مکتب رواقی در فهم و تفسیر وظیفه‌شناسی و اخلاق دین. به هر حال، باید بین دین و مکاتب بشری باب گفت‌وگوی جدّی و عمیق را گشود و با انجام این گفت‌وگوها و به مدد آنها میان هر آموزهٔ دینی یا هر مجموعه‌ای از آموزه‌های دینی با یکی از مکاتب بشری همبستگی‌ای برقرار کرد. «گفت‌وگو» و «همبستگی» دو مفهوم کلیدی این راه سومند. قبل از انجام گفت‌وگو اصلاً نمی‌توان پیشبینی کرد که کدام آموزهٔ دینی یا کدام مجموعه از آموزه‌های دینی با کدام مکتب بشری قرابت بیشتر دارد. فقط بعد از گفت‌وگوست که درمی‌یابیم که دین با چندین و چند مکتب بشری همبستگی‌هایی دارد و ازهر یک از آنها بهره‌ها می‌تواند برد. به هر حال، باید فهمید که خدا عیسی و ارسطو و اورشلیم و آتن را یکجا و با هم به ما آدمیان عرضه نکرده است. نه عیسی، نه موسی، نه محمّد، و نه هیچ بنیانگذار دین و مذهب دیگری با افلاطون یا ارسطو یا افلوطین یا فیلسوف دیگری عقد اخوّت نبسته‌اند و پیوند ناگسستنی ندارند. باید داده‌های وحیانی را برگرفت و برمبنای آنها از هر مکتب و نظام بشری‌ای بخشی از آن راکه به کار فهم، تفسیر، و تبیین بخشی از آن داده‌های وحیانی می‌آید دستچین کرد و بقیّهٔ بخش‌های آن مکتب و نظام را رها کرد.

مشهورترین رهرو این راه سوّم در قرن بیستم پل تیلیش[1] الاهیدان آلمانی‌تبار امریکایی (۱۹۶۵ـ ۱۸۸۶) است که مذهب پروتستانی داشت

1. Paul Tillich

و در سرتاسر عمر و در جمیع آثار و مکتوبات خودش، علی‌الخصوص در مهمّترین کتابش الاهیّات جامع[1]، کوشید تا مسیحیّت را با هر آنچه در کلّ فرهنگ جدید بشری با آن مناسبت و تلائم دارد ترکیب و تلفیق کند. برای این مقصود، گفت‌وگوهایی وسیع و عمیق بین دین، از سویی، و فلسفه‌ها، هنرها، روانشناسی، سیاست، تاریخ، و خلاصه کلّ فرآورده‌های فرهنگی بشر، از سوی دیگر، برقرار کرد. به عقیدهٔ وی، فقط از این طریق می‌توان میان تدیّن و تعقّل یا، به تعبیری، میان ایمان مسیحی و فرهنگ جدید جمع کرد. اینکه الاهیّات او را الاهیّات فرهنگ هم نامیده‌اند از همین‌جاست. وی روش خود را در پل زدن میان ایمان مسیحی و فرهنگ جدید «روش همبستگی» نامید. طبق این روش، محتوای متون مقدّس دینی و مذهبی را، در هر عصر و زمانی، از راه جوابهایی که این متون به سؤالات ناشی از وضعیّت فرهنگی آن عصر و زمان می‌دهند می‌توان و باید شناخت و شناساند. امّا وضعیّت فرهنگی هر عصر و زمان نه فقط مسائلی را پیشاروی دین و مذهب می‌گذارد، بلکه فرآورده‌هایی نیز دارد که برای فهم و تفسیر متون مقدّس دین و مذهب فایدهٔ فراوان و ضرورت تامّ دارند. به همین جهت هم هست که دین و مذهب، در هر زمانی، نیازمند عالمان الاهیّات زنده است؛ عالمان الاهیّاتی که، به تعبیری بسیار زیبا و پرمغز، در یک دست کتاب مقدّس داشته باشند و در دست دیگر روزنامه، تا همبستگی دین و فرهنگ را تضمین کنند. فی‌المثل، روزگار ما، در عین حال که مسائل و مشکلات خود را، که اهمّ آنها عبارتند از شکّاکیّت، معنای زندگی، هدف تاریخ، بیگانگی و ناآشنایی با خود، با همنوعان، با طبیعت، و با خدا، و نیز نیروهای

1. Systematic Theology

ویرانگری که زندگی را تهدید به نابودی می‌کنند، بر دین عرضه می‌کند و راه‌حلّ و رفع آنها را می‌جوید، فرآورده‌های عظیمی، مانند اگزیستانسیالیسم، وجودشناسی نوتوماسی، روانشناسی یونگی، و پدیدارشناسی، نیز دارد که هر یک از آنها می‌تواند بخشی از پیام دین را تفسیر و تبیین کند.

پیشنهادکنندگان راه چهارم، در واقع، با نقدی بر راه سوّم آغاز به کار می‌کنند. به نظر اینان، راه پیشنهادی سوّم پیشفرضی دارد که محلّ شکّ و شبهه و بلکه مردود است و آن اینکه گویی موضع کاملاً خنثی و بی‌طرفی وجود دارد که بتوان از آن موضع به گفت‌وگوی یافته‌های بشری و داده‌های وحیانی نگریست، و حال آنکه به هیچ وجه چنین موضعی وجود ندارد. هر که به این گفت‌وگو وارد می‌شود لامحاله یا موافق دین است و یا مخالف آن. بنابراین، راه درست این است که اولویّت و تقدّم را به وصف حالی بدهیم که دین از خود می‌کند. هیچ فلسفه یا جهانبینی‌ای حقّ ندارد که برای ما تعیین کند که مفاهیم و آموزه‌های دین را چگونه بفهمیم و تفسیر کنیم. خود دین به حدّ کفایت ناطق و گویا هست. نهایت اینکه برای آنکه بتوانیم نطق و گفتِ دین را به گوش هوش بشنویم باید ایمان بورزیم. ایمان بیار تا بفهمی. ایمان در جست‌وجوی فهم. در عین حال، پس از اینکه خود دین خودش را به ما معرفی کرد، ما هنوز محتاجیم که به فرآورده‌های فرهنگی بشر نیز رجوع کنیم تا هم، در این مصاف، مدّعیات دینی را آزمون کنیم و هم خُلَل و فُرَج آموزه‌های دینی را با آن فرآورده‌ها پرکنیم و هم ـ و این مهمّتر از همه است ـ فرآورده‌های ناسازگار با آموزه‌های دینی را شناسایی و دفع و طرد کنیم. اگر در راه دوّم کوشش بر این بود که بر اساس یک فلسفه بشری در آموزه‌های دینی

دست به جرح و تعدیل و حکّ و اصلاح بزنیم و آنچه را موافق آن فلسفه است قبول و آنچه را مخالف آن است ردّ کنیم، در این راه چهارم سعی‌مان همه در جهت عکس آن است یعنی در صددیم که بر مبنای آموزه‌های دینی پاره‌ای از معارف بشری را بپذیریم و پاره‌ای دیگر را وا زنیم. در آنجا داده‌های وحیانی را به محکّ یافته‌های انسانی می‌سنجیم و در اینجا یافته‌های انسانی را در بوته آزمون داده‌های وحیانی می‌نهیم.

کارل بارت[1]، الاهیدان نامور سوئیسی (۱۹۶۸ـ۱۸۸۶)، که پروتستان‌مسلک است، چنین خطّ‌مشی‌ای را می‌پسندید. به عقیدهٔ او، الاهیدانان متجدّدمآب روزگار ما با تسلیم شدن به علوم تجربی، فلسفه، و فرهنگ عمومی دوران تجدّد و با تأکید بر عاطفه‌گرایی، که آن نیز از خصایص همین دوران تجدّد است، به کلمهٔ خدا و انکشاف الاهی در عیسی مسیح بی‌مهری و کم‌التفاتی کرده‌اند، و حال آنکه الاهیدان و متدیّن واقعی کسی است که کلمه و کلام خدا را اصل و معیار سنجش هر چیز دیگر بداند. اگر بناست که چشم انسان به باطن عالم و جمال الاهی روشن شود فقط باید به کلمهٔ خدا و انکشاف الاهی در شخص مسیح دیده بدوزد. خدا خود را دریافته‌های بشری جلوه‌گر نمی‌سازد. انسانها باید، در عین خشیت و خضوع، اعتماد و توکّل، و اطاعت و عبودیّت، به کلام الاهی گوش جان بسپرند. اگر چنین کنند هم کلام الاهی را فهم می‌کنند و هم صدق و حقّانیّتش را به رأی‌العین می‌یابند و آنگاه با ترازوی این کلام سخنان بشری را می‌سنجند. الاهیّات بارت الاهیّات فرهنگ نیست، با عقلگرایی آزاداندیشانه[2] نیز مخالفت دارد، و فقط می‌توان آن را، به تعبیر خود وی، ”الاهیّات کلمهٔ الاهی“ نام داد. بارت، برای ایضاح مفهومی

1. Karl Barth
2. libral rationlism

الفاظ و تعابیر کتاب مقدّس و نیز برای اینکه نشان دهد که مفاهیم و مدّعیات دین مسیح تا چه حدّ از مفاهیم و مدّعیات فرهنگ، تمدّن، سیاست، نظامهای ایدئولوژیک و تعلیم و تربیت کنونی غرب متجدّد دور و بیگانه‌اند کتابی دائرةالمعارفی، با عنوان احکام کلیسایی[1]، که حجم آن بالغ بر شش میلیون واژه است، نوشت و در آن مفاهیم اصلی مسیحیّت، مانند خدا، خلقت، انسان، گناه، عیسی مسیح، نجات، روح‌القدس، کلیسا، اخلاق و ملکوت الاهی را شرح و تفسیر کرد. امّا، در عین حال، توجّه داشت که نمی‌توان به یافته‌های بشری کاملاً بی‌اعتنایی کرد و، از این رو، در همین کتاب عظیم، با موضعگیریها، سنّتها و متفکّران عدیده‌ای در داد و ستد است؛ و همین نکته راه او را از راه پنجم جدا می‌کند.

راه پنجم، که عقیده و علاقه‌اش به دین و داده‌های دینی به حدّی راسخ و شدید است که به فرهنگ و یافته‌های انسانی کمال بی‌اعتنایی را دارد و فلسفه‌ها و جهانبینی‌های بشری را به کلّی رد می‌کند، کوششی است در جهت تکرار یک جهانبینی کاملاً برآمده از متون مقدّس، که، در واقع، چیزی نیست جز همان الاهیات کلاسیک یا، به تعبیر دیگری، روایتی سنّتی از دین. می‌خواهم بگویم که روندگان این راه گمان می‌کنند که الاهیّاتی که، در واقع، حاصل کنش و واکنش معارف وحیانی و معارف انسانی رایج در گذشته‌ای دور است از هر گونه دخل و تصرّف معارف بشری مصون و برکنار است و جلوهٔ ناب و دست نخوردهٔ متون مقدّس دینی و مذهبی است، گویی تدوین کنندگان این الاهیّات کاری نکرده‌اند جز ساماندهی و منظّم کردن معارف وحیانی. و این توهّم بزرگی است که فقط باعث می‌شود باب گفت‌وگو میان دین و فرهنگ عصری گشوده

1. Church Dogmatics

نشود. در واقع، راه اوّل، که بر آن سر طیف قرار داشت، چون به تفوّق تامّ معارف انسانی بر معارف وحیانی باور داشت، راه گفت‌وگوی دین و فرهنگ عصری را می‌بست؛ و این راه پنجم، که بر این سر طیف واقع است، چون به کافی و وافی بودن معارف وحیانی اعتقاد دارد باب گفت‌وگو را مسدود می‌دارد.

کسانی که این مفروضات پنجگانه را داشته باشند که: اوّلاً: کتب مقدّس با همین الفاظ و تعابیر از عالم بالا نازل و وحی شده است، یعنی حتّی کلمات کتب مقدّس نیز از ناحیهٔ الاهی صادر شده‌اند، ثانیاً: هیچگونه دگرگونی و تحریف، اعمّ از زیاده و نقصان، در کتب مقدّس روی نداده است، ثالثاً: معانی الفاظ و گزاره‌های کتب مقدّس کاملاً واضح و روشن است، رابعاً: خدا احکام و تعالیم مذکور در کتب مقدّس را برای همه مکانها و زمانها، برای همیشه و همه جا، خواسته است، نه اینکه آنها را برای اوضاع و احوال و مقطع تاریخی خاصّی ابلاغ کرده باشد، و خامساً: فقط ما معانی و مرادات کتب مقدّس را به نحو صحیح و دقیق فهم می‌کنیم، لاجرم، یگانه وظیفهٔ متدیّنان را این می‌دانند که به جمیع آنچه در کتب مقدّس آمده است باور آورند و زندگی خود را، در همه ابعاد و ساحات، بر وفق آن سامان دهند. سَرَک کشیدن به علوم و معارف بشری به شکّ و حیرت، آشفته‌اندیشی، خطا و عدول از زندگی مؤمنانه و خداپسندانه می‌انجامد. کسی که پروای سازگاری و ناسازگاری داده‌های وحیانی با یافته‌های انسانی را دارد، گویی، احتمال عیبی یا نقصی در معارف وحیانی می‌دهد، و این بر وجود عیبی یا نقصی در ایمان و تدیّن خود او دلالت دارد.

به نظر می‌رسد که کسانی که، در نیم قرن اخیر، در کشور ما، از

«مکتب تفکیک» طرفداری کرده‌اند چنین راهی را پیشنهاد می‌کنند. دیوید فورد معتقد است که شاید حتّی ویتگنشتاین، فیلسوف اتریشی تبار انگلیسی، را نیز بتوان به روایت پخته‌تر و سنجیده‌تری از همین قول معتقد دانست. دو مفهوم «شیوه زندگی» و «بازیهای زبانی»، در تفکّر او، ظاهراً دلالت دارند بر اینکه همه ما با "زبان"های پیچیده‌ای سروکار داریم که فاهمه، سلوک، و تخیّل ما را شکل می‌دهند. دین نیز یکی از همین بازیهای زبانی است که وحدت و تمامیّت خاصّ خود را دارد. اینکه بر اساس قواعد سایر بازیهای زبانی در باب این بازی زبانی خاصّ، یعنی دین، داوری کنیم همان قدر نامعقول و غیرمقبول است که بخواهیم بر اساس قواعد بازی شطرنج در باب بازی تنیس حکم کنیم. بنابراین، نمی‌توان و نباید براساس قواعد علوم و معارف بشری، اعمّ از فلسفی و عقلی، تجربی و حسّی، تاریخی، شهودی و عرفانی، اخلاقی و هنری، راجع به دین حکم کرد. حتّی در باب یک دین خاصّ، مانند آیین بودا و مسیحیّت، نیز نمی‌توان و نباید براساس آموزه‌های دین دیگری، مانند اسلام و آیین هندو، داوری کرد. کاری که عالم الاهیّات هر دین و مذهب خاصّی باید بکند فقط این است که نوع بازی‌ای را که در آن دین و مذهب انجام می‌گیرد تشخیص دهد و شیوهٔ زندگی‌ای را که لازمهٔ آن دین و مذهب است تعیین کند. و کاری که نباید بکند این است که بخواهد ایمان و مدّعیات دینی را بر حسب مفاهیم و پیشفرضهای فلسفه‌ها و جهانبینی‌های بشری و غیردینی فهم، تفسیر، تبیین، و توجیه کند. اگر انسان متجدّد دین را نامعقول و خردگریز حتّی خردستیز می‌بیند فقط باید گفت: بدا به حال انسان متجدّد! همین و بس. قُلِ اللّٰه ثُمَّ ذَرْهُمْ فِی خَوْضِهِمْ یَلْعَبُونَ.

تمایز پنج راهی که برای جمع میان تدیّن و تعقّل گفته شد، همان طور که ملاحظه می‌شود، بر میزان دلبستگی به متون مقدّس و فرهنگ عصری توقّف دارد. در راه اوّل، که در یک منتهاالیه طیف واقع است، آموزه‌های متون مقدّس با ترازوی یکی از مکتبهای بشری توزین و قیمت‌گذاری می‌شوند و به میزان سازگاری یا ناسازگاری‌شان با اجزای آن مکتب مقبول یا مردود واقع می‌شوند. در راه پنجم، که در منتهاالیه دیگر طیف قرار دارد، فهمی که روزگاری گروهی از الاهیدانان گذشته از آموزه‌های متون مقدّس داشته‌اند خود آموزه‌های متون مقدّس تلقّی می‌شود و بنابراین قداست می‌یابد و در جایگاهی می‌نشیند که گویی فرهنگ عصری اگر طالب همنشینی و گفت‌وگو با او شود فقط عِرضِ خود می‌برد و زحمت او می‌دارد. پیداست که این دو راه اوّل و پنجم، در واقع، جمع میان تدیّن و تعقّل یا ایمان و استدلال نکرده‌اند. در راه دوّم سعی بر این است که حقّ پیام فراتاریخی و اصلی و جوهری و ذاتی دین ادا شود، ولی آنچه در دین جنبهٔ تاریخی و تطفّلی و عرضی و عارضی دارد به دور افکنده شود و برای تمیز گوهر و لُبّ دین از صدف و قشر آن از یکی از مکتبهای بشری استمداد می‌شود. در راه سوّم هیچ مکتب بشری‌ای از سر تا بن و یکجا قبول و انتخاب نمی‌شود، بلکه اهتمام، همه، مصروف این است که دین با همه مکتبها، فلسفه‌ها، و علوم و معارف به گفت‌وگو بنشیند و همبستگی یابد. و در راه چهارم عقیده بر این است که معرّفی‌ای که دین از خود می‌کند تقدّم و اولویّت دارد بر ارزیابی‌ای که مکتبهای بشری از دین به عمل می‌آورند ولی، در عین حال، متدیّن از آشنایی و مواجهه با فرهنگ عصری گریز و گزیری ندارد، چرا که فقط از طریق همین آشنایی و مواجهه است که هم به کمبودها و کاستیهای فهم خودمان

از دین وقوف می‌یابیم و هم می‌توانیم در جامعه‌ای که در آن به سر می بریم اتّخاذ موضع نظری و عملی کنیم.

به هر حال، اگر، از سویی، سخن ژان ژاک روسو را در کتاب امیل قبول نداریم که حجّیّتی برای دین و متون مقدّس قائل نبود و می‌گفت: "بزرگترین اندیشه‌های ما دربارهٔ خدا تنها از راه عقل به خاطر ما خطور می‌یابند. طبیعت را مشاهده کنید. به ندای باطن گوش فرادهید. آیا خدا همه چیز را از طریق دیدگان ما، وجدان ما، و قدرت تشخیص و تمیز ما به ما نگفته است؟ دیگران چه چیز دیگری به ما می‌توانند گفت؟" و اگر رأی تامس پین[1]، فیلسوف و رجل سیاسی امریکایی (۱۸۰۹-۱۷۳۷)، را در کتاب عصر عقل نمی‌پذیریم که می‌گفت: "فقط از طریق به کارگیری عقل است که آدمی می‌تواند خدا را بیابد. این عقل را از میان بردارید تا ببینید که، در آن صورت، آدمی قدرت فهم هیچ چیزی را نخواهد داشت و حتّی خواندن کتابی که کتاب مقدّسش می‌نامند بر او همان قدر نامعقول خواهد بود که خواندن آن به گوش خران" و اگر، از سوی دیگر، به قول ویلیام لَود[2]، اسقف اعظم کنتربری (۱۶۴۵-۱۵۷۳)، هم قائل نیستیم که معتقد بود که کمیت عقل در این گونه امور لنگ است و "بنابراین، اگر بناست چیزی از این سنخ به دست ما افتد باید فقط از طریق وحی و از جانب خود خدا باشد" و اگر، در این میان، با جان دان[3]، شاعر و روحانی انگلیسی (۱۶۳۱-۱۵۷۲)، وفاق داریم که باور داشت که "عقل دستِ چپِ جان ماست، و ایمان دست راست او، و ما با این دو دست جانانه را در آغوش می‌گیریم" در این صورت چاره‌ای نداریم جز اینکه مسألهٔ

1. Thomas Paine
2. William Laud
3. John Donne

ارتباط تدیّن و تعقّل، ارتباط ایمان و عقل، و ارتباط تعبّد و استدلال را، که به گمان من بزرگترین مسأله و مشکل ماست، بجدّ بگیریم.

تأمّلاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه*

۱. ظاهراً در دو واقعیّت شکّی نیست: یکی اینکه تقریباً همهٔ دانشگاههای کنونی جهان دانشگاههایی متجدّدانه (=مدرن)[1]، غیردینی (=سکیولار)[2]، و آزاداندیشانه (=لیبرال)[3]اند، و دیگر اینکه همهٔ این دانشگاهها عیوب و نقائصی دارند و دستخوش پاره‌ای نابسامانی‌ها و کمبودهایند. در مقام تشخیص این عیوب و نقائص و نابسامانی‌ها و کمبودها، البتّه، صاحب‌نظران تعلیم و تربیت اختلاف‌نظرهای فراوان دارند؛ امّا در مقام درمان و ارائهٔ راه‌حلّ می‌توان گفت که همهٔ این صاحب‌نظران در دو گروه بزرگ جای می‌گیرند: گروه اوّل سعی دارد که با حفظ ماهیّت متجدّدانه، غیردینی، و آزاداندیشانهٔ دانشگاه مسائل و

---

*. نشر نخست در: نقد و نظر، شمارهٔ ۲۰ـ۱۹، (تابستان و پاییز ۱۳۷۸)، ص‌ص ۲۳۳ ـ ۲۱۶.

1. modern
2. secular
3. liberal

مشکلاتی را که دامنگیر آن شده‌اند حلّ و رفع کند؛ و گروه دوّم بر آن است که این مسائل و مشکلات، عمدةً، در خود ماهیّت متجدّدانه، غیردینی، و آزاداندیشانهٔ دانشگاه ریشه دارند و اموری عَرَضی و عارضی نیستند و، از این رو، حلّ و رفع آنها، در عین حفظ این ماهیّت، کاری نشدنی است و، بنابراین، چاره‌ای جز ایجاد و تأسیس دانشگاه سنّتی[1]، دینی، و مکتبی[2] نیست.(۱) در محدودهٔ جهان اسلام، صاحب‌نظرانی که طرفدار اسلام متجدّدانه[3] اند در گروه اوّل، و آنان که هواخواه اسلام بنیادگرایانه[4] یا اسلام سنّتگرایانه[5] اند در گروه دوّم قرار می‌گیرند. بنیادگرایان اسلامی و سنّتگرایان اسلامی، علی‌رغم اختلاف‌نظرهای وسیع و عمیق که، در جهات دیگر، با هم دارند، در جهت ایجاد و تأسیس دانشگاه اسلامی، که هویّت سنّتی، دینی، و مکتبی دارد، هم‌داستانند و، بویژه از زمان برگزاری «نخستین همایش جهانی دربارهٔ تعلیم و تربیت اسلامی»، که در ۱۹۷۷ در مکّه برگزار شد، برای این مقصود به فعّالیّت‌های نظری و عملی‌ای نیز پرداخته‌اند.(۲) در کشور ما نیز، از اوان پیروزی انقلاب اسلامی، اشخاص و گروه‌هایی از ضرورت اسلامی کردن دانشگاه‌ها دم زده‌اند.

در این گفتار، به ذکر تأمّلاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه اکتفاء می‌کنیم و چون بجدّ معتقدیم که نه صِرْفِ شعار دادنْ دانشگاه و تعلیم و تربیت ما را اسلامی می‌کند، و نه عمل بدون طرح و برنامه، و نه گریز از مواجهه با مشکلات عملی و اجتناب از تفکّر دربارهٔ آنها، از خود می‌پرسیم که: اوّلاً: دانشگاه اسلامی چیست و با

---

1. traditional
2. ideological
3. modernistic
4. fundamentalistic
5. traditionalistic

دانشگاههای غیراسلامی، و علی‌الخصوص با دانشگاه متجدّدانه، غیردینی، و آزاداندیشانه چه تفاوت ماهوی و جوهری‌ای دارد؟، ثانیاً: آیا اسلامی کردن دانشگاه ممکن است؟، و ثالثاً: آیا این اسلامی‌سازی مطلوب است؟

۲. مراد از ”دانشگاه اسلامی“ چیست؟ می‌توان گفت که مهمّترین مقوّمات وجودی یک دانشگاه عبارتند از:

الف) آرمان و هدفی که از ایجاد و تأسیس دانشگاه در مدّ نظر است؛

ب) علوم و معارفی که در دانشگاه تعلیم و تدریس می‌شوند؛

ج) کتاب‌های درسی؛

د) اساتید؛

ه) دانشجویان؛ و

و) نظام مدیریّت واجراء.

بر این اساس، شاید بتوان مراد از ”دانشگاه اسلامی“ را با ذکر تفاوتهایی که با دانشگاه‌های غیراسلامی، از همهٔ این جنبه‌ها یا بعضی از آنها، دارد تعیین کرد. عملاً نیز صاحب‌نظرانی که در باب دانشگاه اسلامی و اسلامی کردن دانشگاه به مطالعه و تحقیق مشغولند مراد خود را از ”دانشگاه اسلامی“ به همین شیوه تعیین کرده‌اند، اگرچه از میان شش مقوّمی که بدانها اشاره شد بیشتر بر دو مقوّم اوّل و دوّم تأکید ورزیده‌اند.

۲.۱. دربارهٔ آرمان و هدفی که از ایجاد و تأسیس دانشگاه اسلامی در مدّنظر است، در ضمن ”توصیه‌های کلّی نخستین همایش جهانی دربارهٔ تعلیم و تربیت اسلامی“ آمده است: ”هدف تعلیم و تربیت اسلامی ایجاد ’انسان صالح و درستکار‘ی است که، به معنای صحیح کلمه، اللّه را بپرستد، بنای حیات دنیوی و مادّی‌اش را بر مبنای شریعت استوار سازد،

و این حیات را به خدمت دینش در آوَرَد... هدف تعلیم و تربیت باید رشد متوازن کلّ شخصیّت انسان، از طریق تربیت روح، عقل، «خود» عقلانی، احساسات و عواطف، و حواسّ جسمانی انسان، باشد. بنابراین، تعلیم و تربیت باید تسهیلات لازم را برای رشد انسان، در جمیع ابعاد و وجوه، یعنی ابعاد و وجوه روحانی و معنوی، عقلی، تخیّلی، جسمانی، علمی و تجربی، و زبانی، هم در ساحت فردی و هم در ساحت جمعی، فراهم آوَرَد و همهٔ این ابعاد و وجوه را در جهت صَلاح و نیل به کمال به کار اندازد. هدف نهایی تعلیم و تربیت اسلامی این است که تسلیم محض به اللّه در قلمرو فرد، در قلمرو جامعه، و به طور کلّی در قلمرو انسانیّت تحقّق پذیرد.»[۳] آرمان و هدفی که در اینجا تصویر شده است شباهت بسیار دارد با آرمانها و اهدافی که سایر اشخاص و گروههایی که در جهت ایجاد دانشگاه اسلامی فعّالیّت می‌کنند ارائه کرده‌اند و، مانند همهٔ آنها، مبتلا به دو نقیصهٔ اساسی است: یکی اینکه در قالب الفاظ و تعبیراتی بیان شده است که، به هیچ روی، وضوح مفهومی ندارد و، علاوه بر این، هر گونه سعی در جهت ایضاح مفهومی آنها فقط به خَرْق اجماعِ توافق‌کنندگان می‌انجامد. "انسان صالح و درستکار"، "پرستش اللّه (به معنای صحیح کلمه)"، "به خدمت دین درآوردن حیات دنیوی و مادّی"، "رشد متوازنِ کلّ شخصیّت"، "روح"، "عقل"، "«خود» عقلانی"، "احساسات و عواطف"، "صلاح"، "کمال"، و "تسلیم محض به اللّه" از زمرهٔ الفاظ و تعبیراتی‌اند که تا ایضاح مفهومی نشوند آرمان و هدف دانشگاه اسلامی روشن نشده است و، طرفه آنکه، به محض اینکه سعی در جهت این ایضاح کنیم تنها اختلاف نظرها را روشن و آشکار خواهیم کرد. نقیصهٔ دیگر اینکه: اگر آرمان و هدف دانشگاه اسلامی

چیزی از این قبیل باشد بحقّ می‌توان پرسید که: دانشگاه اسلامی با دانشگاهِ مثلاً مسیحی یا یهودی چه فرقی دارد؟ مقصود اینکه در جملات و عباراتی که در اینجا آمده‌اند هیچ امرِ اختصاصاً اسلامی به چشم نمی‌آید و کافی است که به جای لفظ "اللّه" مثلاً لفظ "پدر آسمانی" یا "یهوه" را بگذاریم تا آرمان و هدف دانشگاه مسیحی یا یهودی را بیان کرده باشیم.

۲.۲ و امّا دربارهٔ علوم و معارفی که در دانشگاه اسلامی تعلیم و تدریس می‌شوند باید توجّه داشت که، به احتمال قویّ، مراد دست‌اندرکارانِ اسلامی کردنِ دانشگاه این نیست که علوم و موضوعات و مسائل اسلامی نیز در کنار سایر علوم و موضوعات و مسائل تدریس شوند، زیرا این مراد را می‌توان با وارد ساختن علوم و موضوعات و مسائل دینی به همین دانشگاه موجود برآورده کرد، کما اینکه، در پاره‌ای از کشورهای اسلامی و از جمله در کشور خودمان، با اجباری ساختن چند درس مربوط به علوم و موضوعات و مسائل اسلامی برای همهٔ دانشجویان همهٔ رشته‌های دانشگاهی همین مقصود را برمی‌آورند. و باز، به احتمال قویّ مراد این نیست که برای دانشجویان علوم اسلامی تسهیلات بسیار بیشتری، در جهت مطالعات و تحقیقات عالیه، فراهم آید، چرا که به این مراد هم می‌توان از طریق تأسیس یک "مؤسسهٔ مطالعات اسلامی" یا افتتاح یک "کلّیّة الشّریعة" در هر یک از دانشگاههای موجود دست یافت.

اینجاست که سخن از اسلامی کردن علوم و معارف به میان می‌آید.

۲.۲.۱. اگر "علم" را به عامّترین معنایش، یعنی مطلق آگاهی، بگیریم، می‌توان گفت که همهٔ علومی که بشر در اختیار دارد، از یک لحاظ، به دو دستهٔ کلّی قابل تقسیمند: دستهٔ اوّل علومی است که،

علی‌الادّعا، خدا از طریق وحی به اشخاصی برگزیده، یعنی پیامبران، بر بشر مکشوف فرموده است و صورت مکتوب آن، در قالب متون مقدّس دینی و مذهبی، برجای مانده است، و دستهٔ دوّم علومی است که خود بشر از راه به کارگیری همهٔ قوای ادراکی خود بدانها دست یافته است. اگر سخن خود را به حوزهٔ فرهنگ اسلامی محدود کنیم، می‌توانیم بگوییم که علوم دستهٔ اوّل در قرآن و احادیث معتبر فراهم آمده‌اند.

حال اگر "علم" را به معنای مضیّق‌تر، یعنی به معنای رشتهٔ علمی[1]، بگیریم و باز قلمرو سخن خود را به حوزهٔ فرهنگ اسلامی منحصر سازیم می‌توانیم گفت که علوم را می‌توان به دو گروه علوم اسلامی و علوم غیراسلامی تقسیم کرد. علوم اسلامی علومی‌اند که شأن آنها فهم، تبیین، و دفاع از کتاب و سنّت است و / یا در آنها برای اثبات و نفی و ردّ و قبول و نقض و ابرام یک رأی به کتاب و سنّت تمسّک می‌شود. بدین معنا، تفسیر قرآن، شرح حدیث، سیرهٔ پیامبر(ص)، کلام اسلامی، اخلاق اسلامی، فقه، و بخشی از اصول فقه در زمرهٔ علوم اسلامی‌اند.(۴) علومی که هیچ یک از دو وصف مذکور را نداشته باشند علوم غیراسلامی‌اند. بدین قرار، علومی مانند منطق، ریاضیّات، علوم تجربی طبیعی (از جمله: فیزیک، شیمی، و زیست‌شناسی)،علوم تجربی انسانی (از جمله: روانشناسی، جامعه‌شناسی، و اقتصاد)، علوم تاریخی (از جمله: تاریخ و لغت) علوم غیراسلامی‌اند.(۵)

شکّ نیست که وقتی از اسلامی کردن علوم سخن می‌رود اسلامی کردن علوم اسلامی مراد نیست، چراکه این تعبیر بیمعنا یا این کار تحصیل حاصل است. بنابراین، کسانی که در صددند که، برای اسلامی کردن

1. discipline

دانشگاهها، علوم را اسلامی کنند، در واقع، می‌کوشند تا علوم غیراسلامی را ، که به بعضی از آنها اشاره شد، و روش تحقیق در هر یک از آنها یا عقلی (بالمعنی الأخصّ)(۶) یا تجربی یا تاریخی است، اسلامی سازند. اکنون این دو پرسش رُخ می‌نماید که: مراد از ''اسلامی کردن علوم'' چیست؟ و آیا اسلامی کردن علوم ممکن است؟

۱. ۱. ۲. ۲. شاید مراد از اسلامی کردن علوم این باشد که آنچه را در یکایک علوم عقلی و تجربی و تاریخی گفته شده است بر قرآن و روایات معتبر عرضه کنیم و از آن میان هرچه را قرآن و روایات معتبر تصدیق کرده‌اند بپذیریم و بقیّه را وازنیم یا هرچه را قرآن و روایات معتبر تکذیب کرده‌اند وازنیم و بقیّه را بپذیریم و، در هر صورت، مجموعهٔ آنچه را می‌پذیریم یک علم اسلامی به حساب آوریم. اگر چنین باشد، باید گفت که: اوّلاً: چگونه اثبات می‌کنید که کس یا کسانی که قرآن و روایات معتبر از آنان صدور یافته‌اند در مقام بیان حقایق عقلی و تجربی و تاریخی‌ای که در علوم کشف می‌شوند بوده‌اند و / یا این حقایق را بیان کرده‌اند؟ (مسألهٔ هرمنیوتیکی)؛ ثانیاً: آنچه را، در فرآیند مذکور، ردّ یا قبول می‌کنید صِرْفاً بدین دلیل ردّ یا قبول می‌کنید که قرآن و روایات معتبر آن را تکذیب یا تصدیق کرده‌اند یا، علاوه بر این، بر اساس شیوه‌های استدلال و معیارهای رد و قبول خود آن علم نیز کار خودتان را توجیه معرفتی[1] می‌کنید؟ در صورت اوّل، خروج از طَوْرِ بحث کرده‌اید و سخنتان برای هیچ یک از عالمان آن علم اعتبار ندارد، و در صورت دوّم، رجوعتان به قرآن و روایات معتبر بیهوده است. ثالثاً: به جای آنچه ردّ می‌کنید چه رأی دیگری می‌آورید؟ و از کجا می‌آورید؟ علم نمی‌تواند بدون رأی و نظریّه

1. justification

روزگار بگذراند و به همین سبب هم هست که در بسیاری از مواضع یک نظریّه، علی‌رغم اینکه از پشتوانهٔ استدلالی کافی و وافی‌ای برخوردار نیست و حتّی اموری کشف شده‌اند که آن را نقض می‌کنند، در قلمرو یک علم می‌ماند، فقط بدین دلیل و تا زمانی که بدیلی برای آن یافته نشده است.[۷] رابعاً: این کار سلبی شما را در موضعی صرفاً انفعالی قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر، با این فرآیند نمی‌توان سببساز پیشروی علوم شد، بلکه فقط می‌توان از، علی‌الادّعا، کژروی علوم جلوگیری کرد. خامساً (و این نکته‌ای است که بعداً با تفصیل بیشتری بدان خواهیم پرداخت): مشتریان این علم کیانند؟

۲. ۱. ۲. ۲. شاید مراد از اسلامی کردن علوم این باشد که با رجوع به قرآن و روایات معتبر کاری ایجابی می‌کنیم، یعنی هر یک از علوم را از نو پدید می‌آوریم. به جای اینکه بر اساس کتاب و سنّت به غلطگیری و تصحیح علوم موجود و اخذ و اقتباس از آنها مشغول شویم، بر همان اساس طرحی نو در می‌اندازیم و علوم جدیدی را پی می‌ریزیم. موادّ خام برای تأسیس و ایجاد علوم جدید نیز در کتاب و سنّت کم نیست. مگر نه این است که، فی‌المثل، شیخ انصاری، فقط با استفاده از چند آیه و حدیث همهٔ موضوعات مربوط به بیع و خیارات بیع را تدوین کرد و همهٔ مسائل ذی‌ربط به این مبحث را حلّ کرد و کتاب حجیم و قطوری پدید آورد؟ آنچه کم است فقط عزم و همّتی همانند عزم و همّت شیخ انصاری است که از دل کتاب و سنّت علم اقتصاد اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، روانشناسی اسلامی، و حتّی زیست‌شناسی و شیمی و فیزیک و ریاضیّات و منطق و... اسلامی استخراج کند.

اگر مراد از اسلامی کردن علوم این باشد، باز باید گفت: اوّلاً: چه

دلیلی دارید بر اینکه مقصود کتاب و سنّت بیان حقایق عقلی و تجربی و تاریخی است؟ ظاهراً بر این مدّعا دلیلی نیست، بلکه برخلاف آن می توان اقامهٔ دلیل کرد و گفت که رجوع به کتاب و سنّت وجود چنین حقایق را، به حدّی که برای تأسیس صدها رشتهٔ علمی کفایت کند، تأیید نمی‌کند، و ناگفته پیداست که این ادّعا که چون کتاب و سنّت بر اهمّیّت علم‌آموزی و تعقّل تأکید می‌ورزند هرچه از این راه حاصل آید علم اسلامی است ادّعای نامسموع و غیرمقبول است، چراکه این ادّعا اصلاً فرق فارق میان علوم اسلامی و علوم غیراسلامی را از میان برمی‌دارد، چون همهٔ علوم با به کارگیری قوای ادراکی‌ای که خدا به بشر عطا کرده است حاصل آمده‌اند. استشهاد به کار شیخ انصاری نیز گرهی از کار نمی‌گشاید، چون، با قطع نظر از اینکه در متدولوژی وی نیز جای چون و چرا هست،(۸) نمی‌توانید کار خودتان را به کار وی قیاس کنید، زیرا جای این احتمال هست که از دل کتاب و سنّت همهٔ احکام بیع و خیارات بیع، و حتّی همهٔ احکام فقهی، قابل استخراج باشند امّا حتّی یک حکم ریاضی یا اقتصادی قابل استخراج نباشد، علی‌الخصوص با توجّه به اینکه احکام فقهی در حوزهٔ علوم دستوری[1] اند و احکامی که شما درصدد استخراج آنهایید همه به حوزهٔ علوم توصیفی[2] تعلّق دارند.

ثانیاً: در علومی که با فرآیند پیشگفته پدید می‌آورید مُدَّعَیاتتان را چگونه مستدَلّ و موجَّه می‌سازید؟ اگر استدلال و توجیه معرفتی‌تان با صِرْفِ تمسّک به کتاب و سنّت انجام می‌گیرد، در این صورت، علومتان همه نقلی خواهند بود و نمی‌توانید علوم پدیدآورده‌تان را جانشین علوم عقلی و تجربی و تاریخی موجود کنید، چرا که این علوم موجود روشهای

1. normative
2. descriptive

تحقیق و داوری‌ای همگانی و فارغ از دین و مکتب دارند و، از این رو، می‌توانند از هر کسی مطالبهٔ قبول و تسلیم کنند، و حال آنکه علومی که شما تأسیس و ایجاد می‌کنید متّکی به دین و مکتبند و، به همین جهت، فقط پیروان دین و مکتبتان مدّعیات این علوم را می‌پذیرند. و اگر استدلال و توجیه معرفتی‌تان به مَدَدِ روشهای تحقیق و داوری عقلی و تجربی و تاریخی انجام می‌گیرد، در این صورت، به تعبیر هانس رایشنباخ[1]، فیلسوف علم آلمانی (۱۹۵۳ ـ ۱۸۹۱)، از کتاب و سنّت فقط در مقام کشف (یا مقام گردآوری[2]) سود جُسته‌اید، نه در مقام توجیه (یا مقام داوری)[3]. و پیداست که در مقام کشف نه فقط از کتاب و سنّت بلکه از هر منبع و مأخذ دیگری نیز می‌توان سود جست، ولی این سودجویی از کتاب و سنّت علم را دینی نمی‌کند. آنچه علمی را دینی یا عقلی یا تجربی یا تاریخی می‌کند مقام توجیه یا داوری آن است.

ثالثاً: اگر با رجوع به کتاب و سنّت می‌توان المثنّای اسلامی همهٔ علوم را پدید آورد قوای ادراکی‌ای که خدا یا طبیعت در اختیار بشر نهاده است به چه کار می‌آیند؟ و علی‌الخصوص توصیه و دعوت خود کتاب و سنّت به تفکّر و تعقّل چه محملی دارد؟

رابعاً: نَفْس اقدام به ایجاد المثنّایِ اسلامیِ علوم موجود نشانگر این است که اقدام‌کنندگان از همه یا پاره‌ای از آراء و نظریّات عرضه شده در این علوم خشنود نیستند و، از این رو، پیشبینی می‌شود که همه یا پاره‌ای از آراء و نظریّاتی که در این المثنّاهای اسلامی ظاهر خواهند شد با آراء و نظریّات علوم موجود سازگار نباشند. در این صورت، چه کنیم و کدام را

---

1. Hans Reichenbach
2. Context of Discovery
3. Context Of Justification

بپذیریم؟ و این سؤال وقتی خطیرتر و جدّیتر می‌شود که، در مقام یک فیلسوف علم، ابزارانگار[1]، قراردادگرا[2]، مصلحت‌اندیش[3]، عملیات‌گرا[4]، یا به تعبیر جان دیوئی[5]، آزمایش‌نگر[6] نباشیم، بلکه معتقد باشیم که صدق یا کذب آراء و نظریّات مسأله‌ای جدّی و چشمپوشی‌ناپذیر است. طبعاً خواهید گفت که، به هنگام تعارض، باید جانب المثنّای اسلامی را گرفت، چرا که داده‌های وحیانی حقایق مطلق و جاودانه‌اند، و حال آنکه یافته‌های عقلی، تجربی، و تاریخی حقایق غیرقطعی و موقّتند و باید به محکّ داده‌های وحیانی سنجیده شوند. امّا باید توجّه داشته باشید که خود گزارهٔ "داده‌های وحیانی حقایق مطلق و جاودانه‌اند" و جمیع پیشفرضهای این گزاره، علی‌القاعده، از یافته‌های عقلی‌اند و، بنابراین، به گفتهٔ خود شما حقایق غیرقطعی و موقّتند! وانگهی، اگر می‌توان در همه یا پاره‌ای از موارد از یافته‌های عقلی دست شست، چرا آنجا که عقل می‌گوید: "داده‌های وحیانی حقایق مطلق و جاودانه‌اند" سخنش را حکم حاکم معزول ندانیم؟

۳. ۲. و امّا دربارهٔ چهار مقوّم دیگر دانشگاه اسلامی سخنی نمی‌گوییم. فقط در باب کتابهای درسی (مقوّم سوّم) اشاره کنیم به اینکه در بیست سال اخیر بعضی از طرفداران اسلامی کردن دانشگاه و علوم، در سرتاسر جهان اسلام، دست به تألیف کتابهای درسی‌ای زده‌اند که در آنها، به زعم خودشان، علوم اسلامی شده را، به قصد آموزش و طبعاً با رعایت معیارها و قواعدی که در تألیف کتابهای درسی لازم‌الرّعایه‌اند، تدوین

---

1. instrumentalist
2. convertionalist
3. pragmatist
4. operationalist
5. John Dewey
6. experimentalist

کرده‌اند. نگاه دقیق به این قبیل کتابها نشان می‌دهد که در بیشتر آنها همان معنای اوّل از اسلامی کردن علوم در مدّ نظر بوده است.

۳. حال بپردازیم به اینکه: آیا اسلامی کردن دانشگاه ممکن است؟ قبلاً گفته شد که می‌توان مهمّترین مقوّمات وجودی دانشگاه را عبارت دانست از: آرمان وهدف مورد نظر از ایجاد دانشگاه، علومی که تدریس می‌شوند، کتب درسی، استادان، دانشجویان، و نظام مدیریّتی و اجرائی. طبعاً دانشگاه اسلامی دانشگاهی است که همه این شش مقوّمش بر وفق موازین و معیارهای دین اسلام تکوّن یافته باشند. در اینجا، مسائل نظری ومشکلات عملی‌ای پدیدار می‌شوند که حلّ و رفع آنها شرطِ لازمِ امکانِ تحقّقِ دانشگاهِ اسلامی است و چون حلّ آن مسائل و رفع آن مشکلات، اگر نگوییم مُحال، لااقلّ بسیار دشوار است اسلامی کردن دانشگاه نیز عملاً استحاله و دستکم صعوبت بسیار دارد.

۱. ۳. برای اینکه چند و چون مقوّمات شش‌گانه دانشگاه اسلامی را بر وفق احکام و تعالیم دین اسلام تعیین کنیم لامحاله باید به کتاب و سنّت رجوع کنیم و آنها را، به تعبیر حضرت علیّ‌بن‌ابی‌طالب(ع)، استنطاق کنیم. امّا، خوشبختانه یا بدبختانه، کتاب و سنّت بسته به اینکه چه کسی آنها را استنطاق کند جوابهای مختلف به سؤال واحد می‌دهند و از همین جاست که روایتها و قرائت‌های متفاوت از اسلام ظهور می‌کنند. این روایتها و قرائتها، اگرچه به سه گروه بزرگ بنیادگرایانه، تجدّدگرایانه، و سنّتگرایانه قابل تقسیمند،(۹) در واقع پرشمارتر از آنند که حتّی استقراء کامل آنها بسهولت مقدور باشد. حال سؤال این است که: برای تعیین مشخّصات دانشگاه اسلامی به صاحبان کدام روایت و قرائت از اسلام رجوع کنیم؟ در مقام جواب، ممکن است گفته شود: با رجوع به کتاب و

سنّت می‌فهمیم که کدامیک از این قرائتها صحیح است، امّا باید توجّه داشت که همین رجوع به کتاب و سنّت بود که قرائتهای مختلف را پدید آورد و چیزی که اختلاف‌زاست اختلاف‌زُدا نمی‌تواند بود. ممکن است بگویند: به ضروریّات اسلام، که مورد وفاق همهٔ مسلمانان است، توسّل می‌جوییم. امّا ضروریّات اسلام نیز، با صرف‌نظر از تأمّلات و چون چراهایی که در دو ناحیهٔ مفهوم و مصادیق آن می‌توان داشت، کمّاً وکیفاً چنان نیستند که بتوان مشخّصات دانشگاه اسلامی را از آنها استکشاف و استخراج کرد. ممکن است گفته شود: همهٔ رهبران فکری و معنوی مسلمانان شورایی تشکیل می‌دهند و در هر مسأله و مشکلی رأی و دیدگاه اسلام را تعیین می‌کنند و قول و نظر این شورا برای همه مسلمان جهان، در جمیع مسائل و مشکلات، و از جمله در آنچه به مشخّصات دانشگاه اسلامی مربرط می‌شود، مسموع و مقبول است. در اینجا نیز باید گفت که البتّه نَفْس تشکیل چنین شوراهایی در جهان اسلام منشأ برکات و فواید عدیده‌ای می‌تواند بود و کمترین حُسْن و هنرش یکی این است که خودِ رهبران فکری و معنویِ مسلمانان را در کنار هم می‌نشاند و به گفتگو و تشریک مساعی می‌کشاند و دیگر اینکه امکان ظهور این پدیدهٔ زشت و مشؤوم را منتفی می‌کند که هر از چند گاهی کسی از گوشه‌ای و کنجی سر برآورد و به حکم معلومات ناقص و عقل قاصر خود کسی دیگر را به کفر و زندقه و بدعت متّهم کند و خود را ملاک و میزان تمیز حقّ از باطل و اسلامی از غیراسلامی بداند. ولی، در عین حال، حتّی در جهان مسیحیّت کاتولیک نیز، که در طول ۱۶۷۵ سال گذشته ۲۱ شورای جهانی تشکیل داده است، هنوز در باب اینکه چه رأیی مسیحیانه است و چه رأیی نیست و مرز دقیق ایمان و کفر و بدعت و فسق کجاست وفاق

حاصل نیامده است و باب بحث و فحص و چون و چرا و ردّ و قبول همچنان مفتوح است. و گمان نمی‌رود که میان وضع فکری و فرهنگی جهان مسیحیّت و وضع فکری و فرهنگی جهان اسلام فرق فارقی وجود داشته باشد تا کسی بگوید که قیاس اسلام به مسیحیّت قیاس مع‌الفارق است و چه بسا بتوان با تشکیل یک شورای جهانی اسلامی همهٔ اختلاف نظرها را فیصله داد.

۳.۲. حال فرض می‌کنیم که همهٔ اختلاف نظرها فیصله یابند و مشخّصات دانشگاه اسلامی نیز دقیقاً و بوضوح تعیین شوند. باز، جای این سؤال هست که چرا نوجوانان و جوانان کشورهای اسلامی باید به این دانشگاه وارد شوند و به الزامات و تعهّدات چنین نظام تعلیم و تربیتی‌ای ملتزم و متعهّد شوند؟ آیا به جهت اینکه مسلمانند، یعنی در کشوری اسلامی یا از پدر و مادری مسلمان زاده شده‌اند یا به جهت اینکه دانشگاه اسلامی از حقّانیّت و کارآیی بیشتری برخوردار است؟ اگر قائل به شقّ اوّل شوید، نوجوان و جوان مسلمان می‌تواند بگوید که چرا حالا که در انتخاب پدر و مادر و مکان و زمان ولادتم اختیاری نداشته‌ام حقّ انتخاب دانشگاه و شیوهٔ تعلیم و تربیتم را نیز از من دریغ می‌دارید؟ چرا یک جبر باید موجب اجبارهای دیگری شود؟ و اگر قائل به شقّ دوّم باشید چیزی که بر عهدهٔ شما می‌ماند اثبات حقّانیّت و کارآیی بیشتر دانشگاه اسلامی نسبت به سایر دانشگاههاست. البتّه، می‌توان با استفاده از، به تعبیر برتراندراسل[1]، نیروهای وادارنده و نیروهای انگیزاننده، یعنی با کیفر و پاداش، نوجوان و جوان مسلمان را به تن دادن به تعلیم و تربیت اسلامی سَوْق داد، ولی بحث بر سر این است که تا نیروهای باورانــنده،

---

1. Bertrand Russell

یعنی استدلال و اقناع، در کار نیایند نه این تن‌دادنها دوام و استمرار می‌یابد و نه(مهمّتر آنکه) سودی دارد، چرا که برکات و فوائد تعلیم و تربیت دینی عمدةً وقتی عائد می‌شود که شخص دانسته و خواسته خود را به آن سپرده باشد. این مشکل زمانی با تمام ابهّت و احتشام خود پدیدار می‌شود که توجّه کنیم که ما در روزگار تجدّد[1] یا لااقلّ غلبهٔ تجدّد به سر می‌بریم؛ و این نکته ما را به مسألهٔ بعدی رهنُمون می‌شود.

۳.۳. ”ما باید بفهمیم که در کشاکشی بسیار اساسی وارد شده‌ایم ـ کشاکشی با نگرشی نقّادانه، غیردینی، و تحلیلی که حقایق وحیانی را، تا به محکّ و میزان عقل بشری سنجیده نشوند، به عنوان اموری معقول یا قابل دفاع نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، اینکه منبع شناختی غیر از عقل بشری وجود داشته باشد با قاطعیّت انکار می‌شود. این اصل دکارتی بر همهٔ رویکردهایی که علمی تلقّی می‌شوند حاکم است. بنابراین، لازم است که مفاهیم دینی را تنسیق کنیم و کارآیی آنها را در تجزیه و تحلیل شخصیّت آدمی، جامعهٔ انسانی، و همهٔ علومی که بشر به مَدَد آن مفاهیم کسب می‌کند به اثبات رسانیم.“[10] این رویارویی با نگرش نقّادانه، غیردینی، و تحلیلی، که نگرش انسان متجدّد[2] است، کاری سترگ و سخت و، در عین حال، مقدّمهٔ گریزناپذیر ایجاد دانشگاه اسلامی است و بر مدّعیان تشکیل دانشگاه اسلامی الزام می‌کند که با محقّقان و متفکّران دینی غیرمسلمان و نیز با محقّقان و متفکّران غیردینی و ضدّدینی وارد بحث و گفت‌وگوی جدّی، حقّ‌طلبانه، آزاد، و صریح شوند. فقط با این بحثها و در خلال این گفت‌وگوهاست که محقّقان و متفکّران مسلمان ”درمی‌یابند که آراء و نظراتشان تا چه حدّ برای غیرمسلمانان و حتّی غیرمتدیّنان عقلاً و

1. modernity 2. modern

منطقاً قابل پذیرش است، در چه مواضع و نواحی‌ای مطالعات و تحقیقاتشان هنوز ناقص و ضعیف است، چه تمهیدات و سازوکارهای نقدی جدید و مؤثّرتری باید فراهم آورند و در چه جاهایی هیچگونه صلح و سازش و عقب‌نشینی‌ای امکانپذیر نیست.»[۱۱] و اینها همه بدین معناست که مدّعیان دانشگاه اسلامی باید دانشها و پژوهشهای دانشگاهها و پژوهشگاههای متجدّدانه، غیردینی، و آزاداندیشانه را بجدّ بگیرند. و اینجاست که، به عقیدهٔ من، اندیشهٔ تشکیل دانشگاه اسلامی به نوعی تناقضنمایی[۱] گرفتار می‌آید، چرا که برای تشکیل دانشگاه اسلامی قویّ و کارآمد باید دانشگاههای غیراسلامی قویّ و کارآمد داشت.

۴. و امّا آیا اصلاً اسلامی کردن دانشگاه ضرورت دارد؟ شکّ نیست که دانشگاهها و نظامهای تعلیم و تربیت ما، در سرتاسر جهان، به عیوب و نقائص جدّی و نابسامانی‌ها و کمبودهای فراوان دچارند. کافی است آثار دردمندانه، عمیق، و انساندوستانهٔ کسی مانند ایوان ایلیچ[۲] یا کسی همچون تئودور روزاک[۳] را بدقّت مطالعه کنیم تا دریابیم که دانشگاه‌ها و نظامهای تعلیم و تربیت متجدّدانه چه سنخ انسانهایی ساخته و پرداخته‌اند. انسانهایی که شاخصترین ویژگیشان این است که هیچ غایت و هدف نهایی‌ای در نظر ندارند و همّ و غمّشان همه مصروف آن است که با هر مشکل اقتصادی، تکنولوژیک، و اجتماعی جدیدی که از راه می‌رسد دست و پنجه نرم کنند و همهٔ آنچه را آموخته‌اند، به عنوان وسیله‌ای، به کار گیرند تا به مَدَدِ آن بتوانند، علی‌رغم آن مشکل، نیازهای فَوْری و فَوْتی خود را برآورند. تعلیم و تربیت امروزین ما چیزی نیست

1. paradoxicality
2. Ivan Illich
3. Theodore Roszak

جز هنر جنگیدن و فنّ پیروز شدن در اوضاع و احوال ستیهنده و دشمن‌خویی که در پیرامون ما برقرار است. با این هنر و فنّ، نصیب خود را از حلقوم جهانِ اطرافِ خود بیرون می‌کشیم و با چنگ و دندان حفظش می‌کنیم. هدف متعالی‌ای ورای برآوردن نیازها و خواهش‌های فَوْری و فَوْتی در کار نیست. ژاک‌ماریتن[1] در قطعه‌ای دردناک و غم‌انگیز می‌نویسد: "من جوانان روزگارمان را دوست می‌دارم و حرمت می‌نهم، و هر گاه که به کاروبار و حال و روزشان می‌اندیشم حسّ غریب اضطراب و تشویش به من دست می‌دهد... روی هم رفته، حدّنصاب اخلاقی‌شان از حدّنصاب اخلاقی نسل پیشین نازلتر نیست، اگر چه آشکارا آسانگیرانه‌تر است. صداقت و صراحت اطمینان بخشی دارند که دل را می‌شکافد و چاک چاک می‌کند.... زیرا جدّاً خوب و گشاده‌دست و باگذشت و بلندنظر و آزاد و بی‌تکلّف‌اند و در اعمال شریف و نیز غیراخلاقی‌شان نوعی پاکی و خلوص نشان می‌دهند که به معصومیّت پرندگان و آهوان می‌ماند. در واقع، درست در مرحله‌ای‌اند که در آن ساختارهای اکتسابی سنّت اخلاقی و دینی از میان رفته‌اند و بشر هنوز سرگرم بازی کردن با میراث خویش است... جوانان روزگار ما در عین خوبیشان بر فراز هیچ ایستاده‌اند."(۱۲) همهٔ اینها درست؛ ولی آیا عیوب و نقائص دانشگاه و تعلیم و تربیت متجدّدانه ضرورت تشکیل دانشگاه اسلامی را نتیجه می‌دهد؟ بله، امّا به شرط آنکه سه مطلب دیگر اثبات شود: یکی اینکه این عیوب و نقائص در تعلیم و تربیت اسلامی وجود ندارند، دوّم اینکه عیوب و نقائصی بزرگتر از عیوب و نقائص تعلیم و تربیت متجدّدانه در تعلیم و تربیت اسلامی وجود ندارند، و سوّم اینکه این بی‌عیب و نقص

1. Jacques Maritain

بودن اختصاص به تعلیم و تربیت اسلامی دارد و مثلاً تعلیم و تربیت مسیحی یا بودایی در آن شریک و سهیم نیستند.

۵. آنچه تا کنون گفته شد بیشتر جنبهٔ نَقْدی و سَلْبی داشت. خوانندگان محترم لابدّ انتظار دارند که سخن ایجابی هم بشنوند. برای برآوردن این انتظار، نگارنده چند رأی ایجابی خود را با صراحت و در کمال اختصار بازمی‌گوید.

۱. ۵. اسلامی کردن علوم و معارف توصیفی بشری نه ممکن است و نه مطلوب. علوم و معارف توصیفی انسان متجدّد اصولاً و ذاتاً عیب و ایرادی ندارند تا بخواهیم چیز دیگری را جایگزین آنها کنیم. همهٔ عیب و ایراد در علمزدگی یا علمپرستی[1] است، و مرادم از علمپرستی دیدگاهی معرفتشناختی است که مدّعی آن است که علم تجربی تنها روش تحصیل معرفت است (روایت قویّ) یا تنها روشی است که اکنون در اختیار داریم و می‌تواند منبع قابل اعتماد معرفت تلقّی شود (روایت ضعیف). این علمپرستی معرفتشناختی است که به مادّیّت وجودشناختی انجامید، یعنی به این قول که واقعیّت مادّی تنها واقعیّت عینی و خودبسنده است. علمپرستی معرفتشناختی است که به یک ضربه عمارت چندین و چند طبقهٔ هستی را درهم فرو ریخت و تنها طبقهٔ همکف آن، یعنی عالم طبیعت، را باقی گذاشت. وظیفه‌ای که، در این خصوص، بر عهدهٔ ماست این است که در دانشگاههایمان به دانشجویان نشان دهیم که: اوّلاً: علمپرستی معرفتشناختی منطقاً قابل دفاع نیست؛ ثانیاً: گذر از علمپرستی معرفتشناختی به مادّیّت وجودشناختی گذری روانشناختی است، نه منطقی؛ و ثالثاً: مادّیّت وجودشناختی قابل دفاع منطقی نیست.

---

1. scientism

۲. ۵. علاوه بر این، باید به دانشجویان نشان دهیم که علم فعّالیّتی بشری است و، برخلاف تصوّری که عموم انسانهای متجدّد دارند، فعّالیّت فارغدلانه و بیطرفانه‌ای نیست که فقط مبتنی بر عقل خونسرد، محتاط، و منطق باشد و، به مدد پاره‌ای قواعد، از داده‌هایی خاصّ استقراءهایی فراهم آورد و از آن استقراءها نظریّه‌ها یا فرضیّه‌هایی بسازد و آنها را در معرض آزمونهای عینی تجربی قرار دهد. و این نکته دقیق است که مورّخان علم بزرگی مانند چارلزگیلیسپی[۱] [(۱۳)]، جان سی. گرین[۲] [(۱۴)]، و تامس کون[۳] [(۱۵)]، محقّق در زبان علم مانند استیفن تولمین[۴] [(۱۶)]، فیلسوفان علمی مانند مایکل پولانی[۵] [(۱۷)] و برنارد لانرگان[۶] [(۱۸)]، و فیلسوفان و الاهیدانانی مانند کارل رانر[۷] [(۱۹)] و پل تیلیش[۸] [(۲۰)] بدان تفطّن یافته‌اند.[(۲۱)] عالمان با تمام وجود خود، و نه فقط با عقل و نیروی استدلالشان، وارد صحنهٔ علم می‌شوند و این نکته‌ای است که اگر نیک دریافته شود سطوت و صولت علم در اذهان و ضمایر ما کاستی می‌گیرد و ازاینکه علم را، به عنوان یگانه مرجع موثّق در باب حقیقت و معرفت، بپرستیم رهایی می‌یابیم.

۳. ۵. وانگهی، بسیاری از امور از قلمرو تحقیق علمی بیرون می‌مانند، یعنی علم در باب آنها منطقاً چاره‌ای جز سکوت ندارد. لااقلّ، به گفتهٔ هیوستون اسمیت[۹]، ارزشهای ذاتی و هنجاری، اهداف، معناهای جهانی و

---

1. Charles Gillispie
2. John C. Greene
3. Thomas Kuhn
4. Stephen Toulmin
5. Michael Polanyi
6. Bernard Lonergan
7. Carl Rahner
8. Paul Tillich
9. Huston Smith

وجودی، و کیفیّت از حیطهٔ علم خارجند.(۲۲) ویتگنشتاین[1]، حتّی در دوره‌ای که گزاره‌های علمی جایگاه والایی در فلسفه‌اش داشتند، اعتراف می‌کرد که این گزاره‌ها "مسائل حیات را... یکسره دست‌ناخورده" وامی‌نهند.(۲۳)

۴. ۵. از اینها گذشته، باید به دانشجویان تفهیم کرد که عقل استدلالگر[2]، به هیچ روی، مذموم نیست ولی به شرط آنکه از جامع‌نگری‌اش سر سوزنی برندارد. مشکل انسان متجدّد این نیست که تابع عقل استدلالگر است، بلکه این است که همه جا تابع این عقل نیست و با آن معاملهٔ «یک بام و دو هوا» پی می‌کند، یعنی به محض اینکه واقعیّتی در چارچوب فکری و عقلی‌اش قابل تبیین نبود، به جای اینکه از همین جا به عیب و نقصی درآن چارچوب پی ببرد، آن واقعیّت را انکار می‌کند و یا از آن تغافل می‌ورزد.

۵. ۵. باز باید به دانشجو نشان داد که اگر الاهیدانان و عالمان دین همیشه نمی‌توانند دفاع عقلانی‌انی از دین بکنند یا حتّی تبیین منطقاً پذیرفتنی‌ای از مفاهیم بنیادی ایمان دینی به دست دهند فیلسوفان علم نیز به همین عجز، به همین حیرت و آشفتگی، و به همین عدم وفاق، در مقام فهم دقیق آنچه در فرآیند کشف و تحقیق علمی رخ می‌دهد، دچارند. هیچ یک از ما از صعوبت بیان تفصیلی و دقیق ساختارهای نظری علم نتیجه نمی‌گیریم که، بنابراین، علم یا نامعقول و غیرمنطقی یا بیثمر و بیهوده است. چرا در مورد دین چنین نتیجه‌ای را موجّه می‌دانیم؟(۲۴)

۶. ۵. وجه جامع این نکات و نکات دیگری که ناگفته ماند این است که همگی، در عین قدر نهادن به علم، ضعف و فقر جهانبینی علمی و

---

1. Wittgenstein
2. reason

علمپرستی را، که خاستگاه مشکلات انسان متجدّد است، برملا می‌سازند.

۷. ۵. و امّا دانشگاه. ما امروزهِ بجِدّ نیازمند دانشگاه معنوی‌ایم. دانشگاهی که دانش‌آموختگان آن جهان هستی را بسی فراختر از عالم طبیعت بدانند، وجود خود را منحصر به ساحت بدن نبینند، برای جهان هستی و زندگی خود معنا و هدفی قائل باشند که بتواند همهٔ آنچه را در این زندگی می‌کنند و می‌بینند نظم و وحدت بخشد، ارزشهای اخلاقی را عینی بدانند، فقط خود را مسؤول هر آنچه بر آنان می‌گذرد تلقّی کنند، و از آرامش، شادی، و امید بی‌بهره نباشند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای کسب اطّلاع از آراء بعضی از متفکّرانی که، در جهان مسیحیّت، در جهت دینی کردن تعلیم و تربیت گامهایی نظری برداشته‌اند، رجوع کنید به:

Smith, Huston, *The Purposes of Higher Education* (New York: Harper and Brothers,1955)

Whitehead, Alfred North, *The Aims of Education and Other Essays.*

E. Clarke, Sir Fred, *Freedom in the Educative Society* (London,1948)

Jeffreys, M. V. C., *The Aims of Education* (London,1972)

Niblett, W.R., *Christian Education in a Secular Society* (London,1966)

Niblett, W.R. (ed.), *The Sciences, the Humanities, and the Technologic Threat* (London,1975)

Maritain Jacques, *Education at the Crossroads* (New Haven,1944)

۲. پاره‌ای از فعّالیتّهای نظری این متفکّران اسلامی را در آثار زیر می‌توان دید:

Dr. Syed Sajjad Husain and Dr. Syed Ali Ashraf, *Crisis in Muslim Education*

Professor Syed Muhammad al-Naquib al-Attas (ed.), *Aims and Objectives of Islamic Education*

Professor Muhammad Hamid al-Afendi and Professor Nabi Ahmed Baloch (ed.), *Curriculum and Teacher Education*

Professor Isma´il Ragi al-Farugi and Dr Abdullah Omar Nasseef (ed.), *Social and Natural Sciences*

Dr. Wasiullah Khan (ed.), *Education and Society in the Muslim World*

Dr. Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Philosophy, Liteature and Fine Arts*

Dr. Syed Ali Ashraf (ed.), *Muslim Education in the Modern World: a Survey*

(همهٔ این آثار در مجموعه *Islamic Education Series* به سرویراستاری دکتر سیّد علی اشرف و به اهتمام دانشگاه عبدالعزیز و انتشارات هادر انداستوتون (Hodder and Stoughton) طبع و نشر شده‌اند.)

H. H. Bilgrami and S. A. Ashraf, *The Concept of an Islamic University.*

S. A. Ashraf, *New Horizons in Muslim Education*

(این دو اثر در مجموعهٔ *Islamic Education Series* به سرویراستاری دکتر سیّد علی اشرف و به اهتمام انتشارات هادر اند استوتون (Hodder and Stoughton) طبع و نشر شده‌اند.)

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany, N. Y. 1989).

Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (SUNY,1993)

3. Ashraf, S.A., *New Horizons in Muslim Education*, (Cambridge: Hodder and Stoughton,1985),pp. 102-104.

۴. کسانی سرتاسر اصول فقه را از علوم اسلامی به حساب آورده‌اند. کسانی نیز قرائت قرآن، حفظ قرآن، سیرهٔ اصحاب و تابعان (که تاریخ صدر اسلام را دربرمی‌گیرد)، و زبان عربی (لااقلّ تا آنجا که به قرآن مربوط می‌شود) را در زمرهٔ علوم اسلامی جای داده‌اند. هیچک از این اقوال از دقّت و صحّت برخوردار نیست.

۵. نگارنده، در این موضع، دانسته و خواسته، نفیاً و اثباتاً سخنی از فلسفه (یا حکمت) اسلامی و عرفان اسلامی به میان نمی‌آورد و کلام در باب این دو علم را به موضعی دیگر موکول می‌کند.

۶. مسلمین، از زمان ابن‌خلدون به بعد و به تبع وی، علومی را که، در این گفتار، علوم اسلامی خوانده شدند "علوم نقلی" ("العلوم النّقلیّه") و علومی را که علوم غیراسلامی خوانده شدند "علوم عقلی" ("العلوم العقلیّه") نامیده‌اند. پیداست که علوم عقلی، به این معنا، بعضی دارای روش عقلی‌اند (مانند ریاضیّات، منطق، و فلسفه)، پاره‌ای دارای روش تجربی، و برخی دارای روش تاریخی. بدین قرار، "روش عقلی" دو معنا دارد: یکی معنای اعمّ که مورد نظر ابن‌خلدون است، و دیگری معنای اخصّ که امروزه متداولتر است. نگارنده، برای اینکه نشان دهد که مرادش همین معنای دوّم است، در متن گفتار و در بین‌الهلالین، تعبیر "بالمعنی الأخصّ" را افزوده است.

۷. برای نمونه، رجوع کنید به: *Nature*, CLXXIII, 4397 (Feb.6,1954),227
که در آن، نویسندهٔ مقاله، سر جیمز گری (Sir James Gray)، استاد دانشگاه کیمبریج، باقی ماندن نظریّهٔ تکامل داروینی را در عرصهٔ زیستشناسی، علی‌رغم بعضی از نقائص آشکار آن، چنین توجیه می‌کند که "بیشتر زیستشناسان گمانشان بر این است که تفکّر براساس رویدادهای نامتحمل بهتر از آن است که اصلاً تفکّر نکنیم." و نیز رجوع کنید به:

Dennett, D. C.," Why the Law of Effect Will not Go Away?" *in Journal of the Theory of Social Behaviour*, V, 2(1976)

که در آن نویسندهٔ مقاله رمز ماندگاری "قانون نتیجه" را، که ازابداعات ادوارد لی ثورندایک (Edward Lee Thorndike) روانشناس و متخصّص تعلیم و تربیت امریکایی (۱۹۴۹ـ۱۸۷۴)، و مفادش این است که افعالی که پاداش داده

شوند تکرار خواهند شد، این می‌داند که به نظر روانشناسان رفتارگرا این قانون، اگرچه بی‌عیب و نقص نیست، ولی بدیلی ندارد. (به نقل از:

Smith, Huston, *Forgotten Truth*, (Harper and Row ,1967),pp.134-6

۸. نگارنده پاره‌ای از مشکلاتی را که بر سر راه متدولوژی فقه سنّتی ما قرار دارند در جای دیگری آورده است. رجوع کنید به: مجلّهٔ نقد و نظر، سال سوّم، شمارهٔ چهارم، پاییز ۱۳۷۶ (شمارهٔ مسلسل: ۱۲)، ویژه‌نامهٔ فلسفهٔ فقه، بخش «اقتراح دربارهٔ فلسفهٔ فقه».

۹. برای اطّلاع از وجوه مشابهت و اختلاف این سه روایت عمده از اسلام، بنگرید به مقاله نگارنده، تحت عنوان "سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم" در کیان، سال نهم، مرداد و شهریور ۱۳۷۸ (شمارهٔ مسلسل ۴۸)، ص‌ص ۱۳ـ۱۲.

10. H.H. Bilgrami and S.A.Ashraf, *op.cit.*, p.49.

11. *ibid*, p.50

12. Maritain, Jacques, *Education at the Crossroads*, (New Haven: Yale University Press,1944),p.86

۱۳. در:

Gillispie, Charles C., *Gensis and Geology* (New York, HarperTorchbooks,1959)

۱۴. در:

Greene, John C., *The Death of Adam* (Ames: Iowa State University Press,1959)

۱۵. در:

Kuhn, Thomas,*The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press,1962)

۱۶. در:

Toulmin, Stephen, *Foresight and Understanding* (New York, Harper Torchbooks,1961)

۱۷. در:

Polanyi, Michael, *Personal Knowledge* (New York, Harper Torchbooks 1964); *The Tacit Dimension* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1966); and *Science, Faith and Society* (Chicago: University of Chicago Press,1964)

۱۸. در:

Lonergan, Benard J.F., *Insight* (London: Longmans,1964)

۱۹. در:

Rahner, Karl, *Spirit in the World*, tr. by William Dych (New York, Harder and Herder, 1968)

۲۰. در:

Tillich, Paul, *My Search for Absolutes* (New York, Simon and Schuster,1967

21. See Gilkey, Langdon, *Religion and The Scientific Future* (MUP/ROSE,1981)

22. See Smith, Huston, *Beyond The Post-Modern Thought*, (Illinois: Quest Books,1996),pp.84-90; and his *Forgotten Truth*, (New York, Harper and Row,1976),pp.14-17.

۲۳. گزارهٔ شمارهٔ ۶۰۵۲ از رسالهٔ منطقی ـ فلسفی‌اش.

۲۴. رجوع کنید به:

Shapere, Dudley, *Philosophical Problems of Natural Science* (New York, The Macmillan Company, 1967),pp.1-29

که در آن نویسنده، به شیوه‌ای گویا و صریح، طیف وسیع عدم وفاق‌ها و حتّیٰ گیجی‌ها و سردرگمی‌های فیلسوفان علم را در باب ساختار اساسی علم باز می‌گوید. ماهیّت خود روش علمی، شأن الفاظ و مفاهیم نظری (ترمهای تئوریک theoretical terms) موجود در علم، چند و چون آزمون فرضیّه‌ها و نظریّه‌های علمی، شأن زبانی یا فلسفی یک نظریّه یا قانون علمی، همهٔ اینها ظاهراً برای عُرْف فیلسوفان علم جزو اسرارند.

علم دینی *

□ آیا پدید آوردن «علم دینی» ممکن است؟ به چه معنا از «علم دینی»؟

■ مراد من از "علم"، در اینجا، رشتهٔ علمی[1] است، که به معنای مجموعهٔ همهٔ گزاره‌هایی است که، با استفاده از یکی از چهار روش تجربی، عقلی، شهودی و عرفانی، یا تاریخی، در باب یک موضوع حاصل و فراهم آمده‌اند. به این معنا، همهٔ علوم تجربی، اعمّ از علوم تجربی طبیعی، مانند فیزیک و شیمی، و علوم تجربی انسانی، مانند روانشناسی و جامعه‌شناسی، و نیز همه شاخه‌های ریاضیّات و منطق و فلسفه، و نیز علوم عرفانی، و بالاخره علوم تاریخی علم به حساب می‌آیند. علم، به این معنای وسیع، حاصل به کارگیری مجموع قوای ادراکی‌ای است که در اختیار همه افراد بشر، بلااستثناء و البتّه به درجات متفاوت، نهاده شده‌اند.

---

*. نشر نخست در: فصلنامهٔ حوزه و دانشگاه، شمارهٔ ۲۲ (بهار ۱۳۷۹)، ص‌ص ۱۸ـ۱۰.

1. discipline

و امّا مراد از ”علم دینی“ یکی از این سه چیز می‌تواند بود: گاهی مراد علمی است که در آن علم مجموعهٔ آموزه‌های یک دین و مذهب خاصّ در باب یک موضوع کشف و استخراج، تنظیم، و تبیین می‌شود و احیاناً مورد دفاع واقع می‌گردد.به این معنا، می‌توان کلام اسلامی، اخلاق اسلامی، و فقه اسلامی را سه علم دینی به حساب آورد. وگاهی مراد از ”علم دینی“علمی است که در آن علم راجع به دین، به طور کلّی، یا راجع به ادیان، بحثهای تجربی، یا عقلی، یا تاریخی می‌شود. به این معنا، روانشناسی دین، جامعه‌شناسی دین، انسانشناسی دین، فلسفه دین، تاریخ ادیان، و دینشناسی مقایسه‌ای[1] را می‌توان علوم دینی محسوب کرد. یعنی‌علومی که ناظر به پدیدهٔ دین‌اند و دربارهٔ این پدیده از نظرگاههای مختلف و با روشهای گونه‌گون مطالعه و تحقیق می‌کنند. اگر مراد از ”علم دینی“ یکی از این دو معنا باشد، باید گفت که علم دینی نه تنها ممکن است بلکه مطلوب و بسیار مطلوب است.

امّا گاهی مراد از ”علم دینی“چیز سومی است. و ظنّ قریب به یقین من آن است که مراد شما نیز از ”علم دینی“همین معنای سوّم است. کسانی که این معنای سوّم را در مدّنظر دارند قصدشان این است که، به جای انواع و اقسام علوم و معارفی که انسانها، به مدد چهار روش تجربی، عقلی، شهودی و عرفانی، و تاریخی، پدید آورده‌اند، مثلا به جای فیزیک، شیمی، زیستشناسی، گیاهشناسی، جانورشناسی، روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد (علوم تجربی)، ریاضیّات، منطق، فلسفه، (علوم عقلی)، عرفان (علوم شهودی و عرفانی)، لغت، تاریخ، جغرافیای تاریخی (علوم تاریخی)، و اخلاق و حقوق و زیبایی‌شناسی و هنر و ادبیّات، علوم

---

1. comparative religion

و معارفی با استفاده از متون مقدّس دینی و مذهبی بسازند و بپردازند و این علوم و معارف به اصطلاح دینی را جایگزین آن علوم و معارف غیردینی[1] کنند. مراد از "علم دینی"، در اینجا، "علم دینی شده" است. کسانی که چنین مراد و مقصودی دارند، البتّه، می‌خواهند جمیع علوم و معارف را دینی و (در جهان اسلام) اسلامی کنند، ولی شاید بیشترین تأکیدشان بر دینی و اسلامی کردن علوم تجربی باشد. در میان علوم تجربی نیز شاید بیشتر به دینی‌سازی علوم تجربی انسانی، مثل روانشناسی، جامعه‌شناسی، و اقتصاد، اهتمام داشته باشند.

چنانکه بارها گفته و نوشته‌ام، به گمان این بنده، پدید آوردن علم دینی، به این معنای سوّم، امکان ندارد. رمز عدم امکانش هم این است که: اوّلاً: برأی‌العین می‌بینیم که در متون مقدّس دینی و مذهبی ما (و متون مقدّس سایر ادیان و مذاهب نیز) موادّ خام لازم برای پدید آوردن علم دینی وجود ندارد. آشنایی بسیار اجمالی و اندک با حتّی یکی از هزاران شاخه علوم و معارف بشری هر شخص منصفی را به اعتراف به کمبود و حتّی عدم مواد خام لازم برای تأسیس یک علم و معرفت دینی وامی‌دارد. ثانیاً: به فرض محال، حتّی اگر مواد خام لازم را هم در متون مقدّس می‌یافتیم، باز جای این سؤال می‌بود که علم دینی‌ای که با استفاده از آن مواد خام می‌سازیم و می‌پردازیم برای چه مخاطبانی کارآیی و بهره‌دهی دارد؟ طبعاً علمی که اتّکاء و استنادش مثلاً به قرآن و روایات معصومین شیعه است برای غیرمسلمین و حتّی برای مسلمانان غیرشیعی هیچگونه اعتبار و حجّیّتی ندارد. شاید گفته شود که اگر، فی‌المثل، فیزیک اسلامی یا روانشناسی اسلامی پدید آوردیم آن را نه به استناد به قرآن و روایات،

---

1. secular

بلکه به مدد همان روش تجربی، که در فیزیک و روانشناسی غیردینی هم متبوع و مقبول است، به مخاطبان می‌قبولانیم. امّا باید توجّه داشت که، در این صورت، فیزیک یا روانشناسی اسلامی در مقام داوری صبغه اسلامی ندارد و فقط در مقام گردآوری است که می‌تواند "اسلامی" نامیده شود، و مقام گردآوری نه اهمّیّتی دارد و نه به علم حجّیّت و قداستی می‌بخشد. مضافاً اینکه اگر به کارگیری روش تجربی به سود مدّعیات فیزیک یا روانشناسی غیردینی تمام شد و به زیان دعاوی فیزیک یا روانشناسی دینی، در آن صورت، چه باید کرد؟ روش تجربی را تخطئه کنیم یا دعاوی دین را؟ چگونه و به چه دلیل؟

بلی، می‌توان با الهام گرفتن از پاره‌ای از گزاره‌های مذکور در متون مقدّس دینی و مذهبی نظریّه‌ای دربارهٔ موضوع یا مسأله‌ای ساخت و پرداخت و سپس سعی کرد که به مدد شیوهٔ متّبع و مقبول علمی که آن نظریّه به حوزه آن علم تعلّق دارد نظریّه را برای عرف اهل آن علم معقول و مقبول کرد. به عبارت دیگر، می‌توان از متون مقدّس به‌عنوان منشأ الهام نظریّه‌های علمی سود جست. این کار هم شدنی‌است و هم گهگاه در تاریخ علوم و معارف بشری انجام گرفته است. ولی، با این کار علم دینی پدید نمی‌آید، بلکه فقط در مقام کشف وگردآوری نظریّه‌ها به متون مقدّس نیز التفاتی می‌شود. ناگفته پیداست که نظریّه‌ای که بدین شیوه ساخته و پرداخته شود، باز باید در مقام توجیه و داوری به معایر و موازین روششناختی علمی که بدان علم تعلّق دارد تن بسپارد و تنها در صورتی معقول و مقبول تلقّی می‌شود که از بوته آزمایش آن معیارها و میزانها سرفراز بیرون آید.

در اینجا، باید متذکّر شوم که بعضی از کسانی که، در کشور ما، از دینی

و اسلامی کردن علوم دم زده‌اند و دفاع کرده‌اند ماحصل و مؤدّای رأیشان جز همین که گفتم نیست، یعنی در نهایت به اینجا می‌رسند که در مقام نظریّه‌پردازی اشکالی ندارد که از متون مقدّس هم الهام بگیریم. سخن این بنده این است که: مگر کسی گفته بود که چنین الهامگیری‌ای اشکال دارد؟ شما در مقام کشف و گردآوری آزادید که از هر منبع و مأخذی که می‌توانید و می‌خواهید الهام بگیرید. فقط مهمّ این است که در مقام توجیه و داوری بتوانید نظریّهٔ خود را بر کرسی قبول بنشانید؛ و این کار امکان ندارد، مگر با توسّل به روششناسی مورد قبول عالمان علم مورد نظر. این کار دینی و اسلامی کردن علوم نیست بلکه قائل شدن به نوعی تکثّرگرایی[1] در مقام کشف و گردآوری نظریّات علمی است. برای من بسیار جالب است که می‌بینم که کسانی که می‌خواهند، با دینی و اسلامی کردن علوم، نوعی انحصارگرایی[2] را در قلمرو علوم حاکمیت بخشند و با وارد کردن علوم دینی و اسلامی به صحنه علوم غیردینی را، به عنوان علومی ناقص و معیوب و مضر، از صحنه خارج کنند خود داعی و مروج نوعی تکثّرگرایی می‌شوند، گیرم که با توسّل به این تکثّرگرایی بخواهند حقّ دین را اداء کنند و داد ستمی را که، به زعم خودشان، بر دین رفته است بستانند.

□ آیا پدید آوردن «علم دینی» مطلوب است؟ اگر بلی، مطلوبیتش در چیست؟ آیا خود دین به علم دینی دعوت یا توصیه کرده است؟

■ علم دینی، به دو معنای اوّل و دوّم، که در پاسخ پرسش نخست گفته شد، البتّه مطلوب است؛ امّا به معنای سوّم، که معنای مورد نظر شماست، اصلاً

---

1. pluralism
2. exclusivism

ممکن نیست تا مطلوب باشد یا نباشد. علم‌دینی، به این معنا، به گمان این بنده، هیچگونه مطلوبیّتی ندارد و خود دین نیز به چنین علمی نه دعوت کرده است، نه توصیه.

بلی، در متون مقدّس نوعی تشویق و ترغیب به علم و تعلیم و تعلّم به چشم می‌آید، ولی آن "علم" مورد تشویق و ترغیب در متون مقدّس با این علم که مدّعیان تأسیس علم دینی می‌گویند فقط اشتراک در لفظ دارد، و اشتراک لفظ دائم رهزن است.

□ علوم غیردینی، یعنی علوم عقلی، تجربی، و تاریخی، چه عیب یا نقصی دارند که علم دینی ندارد؟ و علم دینی چه هنر یا کمالی دارد که علوم غیردینی ندارند؟

■ برای من، که علم دینی را مفهومی بلامصداق می‌دانم این پرسش شما قابل پاسخگویی نیست. به نظر این بنده، اصلاً علم دینی‌ای وجود ندارد که آن را با علم یا علوم غیردینی مقایسه کنیم و از هنر یا کمال یکی و عیب یا نقص دیگری سخن به میان آوریم.

بلی، می‌توانید بپرسید که آیا علوم غیردینی عیب یا نقصی دارند یا نه. اگر پرسشتان را به این صورت تنسیق کنیم، می‌توانم بگویم که خود مفهوم «پیشرفت علوم» تلویحاً و بلکه تصریحاً دالّ بر این هست که هیچ علمی در هیچ مقطعی از مقاطع تاریخی سیر و تحوّل خود بی‌عیب و نقص نیست، والاّ پیشرفت علم معنا نمی‌داشت. ولی این عیب و نقص عیب و نقص ماهوی و جوهری نیست؛ و فقط بدین معناست که علم به مقصد و غایت خود نرسیده است و، چه بسا، نخواهد رسید.

خود علم عیب و نقص جوهری و اساسی‌ای ندارد. آنچه عیب و نقص جوهری و اساسی دارد و، بهتر بگویم، تجسّم عینی یک خطای عظیم

فکری است علمزدگی[1] است. علمزدگی یعنی‌عدم توجّه به قلمرو و مرزهای علم و، از این رو، از علم جهانبینی‌ساختن. کسی که واقعاً علم‌شناس است، در عین توجّه به تواناییها وکارآییهای علم، از ناتوانیها و ناکارآمدیهای علم نیز غافل نیست و، بنابراین، جا و مقام علم را می‌شناسد و می‌داند که علم در خارج از قلمرو و مرزهای خود نفیاً و اثباتاً سخنی ندارد، امّا کسی که علم را بواقع نمی‌شناسد او را به بیرون از قلمرو و مرزهای خودش می‌کشاند و کلید حلّ هر مسأله و رفع هر مشکل می‌داند و از علم جهانبینی (علمی) می‌سازد و خود در پای این بت خودساخته قربانی می‌شود. علوم غیردینی، اعمّ از عقلی و تجربی و تاریخی، مسأله و مشکلی برای انسان متجدّد فراهم نیاورده‌اند و، از این جهت، معصوم و بیگناه‌اند. علّةالعلل مسائل و مشکلات انسان متجدّد علمزدگی، یعنی استخراج جهانبینی از علم و اتّخاذ یک جهانبینی علمی، است. به این اعتبار، انسان متجدّد قربانی بت‌پرستی خود شده است، زیرا مگر نه این است که بت‌پرستی چیزی نیست جز عدم تفطّن به محدودیّت موجود محدود؟

□ **از مدّعیات «علم دینی» در برابر کسانی که به دین ما یا به هیچ دینی متدیّن نیستند چگونه دفاع می‌توان کرد؟**

■ اگر علم دینی امکان تأسیس داشت لابد از مدّعیات آن در برابر کسانی که به دین ما یا به هیچ دینی متدیّن نیستند با توسّل به‌روشهای تجربی، عقلی، و تاریخی دفاع می‌کردیم. اساساً، در قلمرو علم و فکر و فرهنگ،

---

1. scientism

هم هجوم و هم دفاع براساس پیشفرضها و مقبولات مشترک دو طرف انجام می‌گیرد، خواه این پیشفرضها و مقبولات مربوط به روشها باشند، خواه مربوط به ارزشها، و خواه مربوط به امور واقع[1]. اگر هجوم شما به من براساس پیشفرضی باشد که فقط مورد قبول خودتان است و اگر دفاع من در برابر شما مبتنی بر پیشفرضی باشد که فقط مورد قبول خودم است نه هجوم واقعی‌ای صورت گرفته است و نه دفاع واقعی‌ای.

□ به هنگام معارضهٔ علم دینی با علوم غیردینی جانب کدامیک را باید گرفت؟ چرا؟

■ این همان سؤال و اشکالی است که من در جواب سؤال اوّل پیش کشیدم. باز باید گفت که اگر تأسیس علم دینی امکان می‌داشت لاجرم اگر این علم با علوم غیردینی معارضه می‌یافت می‌بایست جانب علوم غیردینی را گرفت. چون علوم غیردینی مبتنی بر روشهای تجربی، عقلی، و تاریخی‌اند و اگر جانب آنها را نگیریم، در واقع، روشهای تجربی، عقلی، و تاریخی را تخطئه کرده‌ایم. زیرا ردّ فرآورده جز با تخطئه فرآیندی که به پیدایش آن فرآورده انجامیده است امکانپذیر نیست. و تخطئهٔ روشهای تجربی، عقلی، و تاریخی نیز جز به ردّ اعتبار و حجّیّت دین و متون مقدّس دینی و مذهبی نمی‌انجامد، چرا که اعتبار و حجّیّت متون مقدّس دینی و مذهبی جز از طریق اثبات صدق یک سلسله گزاره‌ها امکانپذیر نیست، و این گزاره‌ها جز به مدد روشهای تجربی، عقلی، و تاریخی اثبات نمی‌توانند شد. در همین جا و به همین مناسبت، بر این نکته انگشت تأکید بگذارم که

1. facts

کسانی که برای اینکه جا برای دین باز شود مدام از عیب و نقص روشهای تجربی، عقلی، یا تاریخی سخن به میان می‌آورند، در واقع، بن شاخی را می‌برند که خود بر آن نشسته‌اند، زیرا اعتبار و حجّیّت دین، اگر قابل اثبات باشد، جز به مدد همین روشها اثبات شدنی نیست.

□ **آیا علم دینی ثبات دارد یا تغییر و تحوّل می‌پذیرد؟ و اگر متغیّر و متحوّل است سازوکار[1] تغییر و تحوّل آن چیست؟ و آیا این تغییر و تحوّل همواره تکاملی و پیشرونده است یا قهقرایی و پسرونده هم می‌تواند باشد؟**

■ اگر علم دینی‌ای وجود می‌داشت لامحاله تغیّر و تحوّل می‌پذیرفت، زیرا: اوّلاً: علم دینی مبتنی بر فهم متون مقدّس دینی و مذهبی است و این فهم امری است متحوّل و غیر ثابت، که به تبع تحوّل آن علم دینی نیز دستخوش تحوّل می‌شود؛ ثانیاً: مسائل نظری و مشکلات عملی‌ای که انسان با آنها مواجه می‌شود ثبات ندارند و دمبدم دگرگون می‌شوند و این دگرگونی علم دینی را هم که برای حلّ آن مسائل و رفع آن مشکلات به وجود می‌آید دگرگون می‌کند. اگر می‌توانستم تصوّر روشنتری از ماهیّت علم دینی داشته باشم شاید وجوه تغیّر و تحوّل دیگری هم در آن تشخیص می‌دادم، ولی علی‌العجاله باید بگویم که علم دینی، اگر وجود می‌داشت، لااقلّ این دو وجه تغیّر و تحوّل را می‌داشت.

ضمناً دلیلی هم اقامه نشده است بر اینکه تغیّر و تحوّل علوم همواره تکاملی و پیشرونده باشد. بنابراین، هیچ بعدی ندارد که علم دینی نیز گاهی در جهت تکامل و پیشرفت سیر کند و گاهی در جهت قهقرا و پسرفت.

---

1. mechanism

□ آیا منابع علم دینی فقط متون مقدّس دین و مذهب‌اند یا امر یا امور دیگری نیز از منابع علم دینی محسوب می‌شوند؟ در صورت دوّم، کدام امر یا اموری؟

■ علی‌القاعده، منابع علم دینی فقط متون مقدّس دین و مذهب‌اند، والاّ اگر امر یا امور دیگری نیز از منابع علم دینی محسوب می‌شدند نامگذاری این علم به "علم دینی" بیوجه و از مقوله ترجیح بلامرجّح می‌شد. البتّه، منظور از "منابع"، در اینجا، منابع کشف راه‌حلّ مسائل و رفع مشکلات است، والاّ کشف خود مسائل و مشکلات و کشفِ شیوه‌هایِ درستِ فهمِ متونِ مقدّس، که هر دو مقدم بر رجوع به متون مقدّس‌اند، منبع و منابع دیگری دارند.

□ آیا از کوششی در جهت پدید آوردن علم دینی خبر دارید؟ اگر بلی، توفیق آن کوشش را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

■ در بسیاری از کشورهای اسلامی، از جمله ایران، عربستان سعودی، مالزی، اندونزی، و پاکستان، کوششهایی در جهت پدید آوردن علم دینی شده است و می‌شود. بعضی از عالمان و متفکّران اسلامی در انگلستان، کانادا، و امریکا نیز در این جهت فعالند. امّا شاید گسترده‌ترین و جدّیترین این مساعی کارهایی باشد که گروهی از دانشمندان مسلمان، از بعد از برپایی نخستین همایش جهانی در باب تعلیم و تربیت اسلامی، که در ۱۹۷۷ در شهر مکّه برگزار شد، انجام داده‌اند و می‌دهند. این دانشمندان، تا آنجا که من مطّلعم، سه همایش جهانی دیگر نیز برپا کردند: یکی در ۱۹۸۰ در اسلام آباد و دربارهٔ طرح برنامه آموزشی، دیگری در ۱۹۸۱ در داکا و در باب تحوّل کتابهای درسی، و سومی در ۱۹۸۲ در

جاکارتا و راجع به روش تدریس. حاصل مساعی اینان در جهت اسلامی کردن علوم و معارف نیز درسلسله‌ای از رساله‌ها و کتابها طبع و منتشر شده است، که ترجمهٔ عناوین بعضی از آنها عبارتند از: بحران در تعلیم و تربیت مسلمین (نوشتهٔ دکتر سیّد سجّاد حسین و دکتر سیّد علی اشرف)، اغراض و مقاصد تعلیم و تربیت اسلامی (ویراستهٔ استاد سیّد محمّد النّقیب‌العطّاس)، برنامه درسی و تربیت معلّم (ویراستهٔ استاد محمّد حمیدالافندی و استاد بنی احمد بلوک)، علوم اجتماعی و طبیعی (ویراستهٔ استاد اسماعیل راجی الفاروقی و دکتر عبداللّه عمر ناصیف)، تعلیم و تربیت و جامعه در جهان اسلام (ویراستهٔ دکتر وصیّ‌اللّه خان) فلسفه، ادبیّات و هنرهای زیبا (ویراستهٔ دکتر سیّد حسین نصر)، مروری بر تعلیم و تربیت اسلامی در جهان متجدّد (ویراستهٔ دکتر سیّد علی اشرف)، مفهوم دانشگاه اسلامی (نوشتهٔ دکتر بلگرامی و دکتر سیّد علی اشرف)، آفاق جدید در تعلیم و تربیت اسلامی (نوشتهٔ دکتر سیّد علی اشرف)، درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی (نوشتهٔ دکتر الیاس بایونس و دکتر فرید احمد)، مبانی اقتصاد اسلامی (نوشتهٔ دکتر عبدالمنّان)، جامعه‌شناسی اسلامی (نوشتهٔ دکتر الیاس بایونس)، رویکرد اسلامی به اصول نقد ادبی (نوشتهٔ دکتر سیّد علی اشرف)، فلسفه علم و تعلّم در اسلام (نوشتهٔ دکتر سیّد حسین نصر)، و استنباط اسلام از معنای تاریخ (نوشتهٔ دکتر تعریف خالدی).

روی هم رفته، به گمان من، در هیچ یک از مساعی‌ای که در سرتاسر جهان، و از جمله در جهان اسلام، برای دینی کردن علوم و معارف به عمل آمده است رأی و نظر ابتکاری، عمیق، جدّی، و قابل دفاعی به چشم نمی‌آید.

□ آیا عدم موفّقیّت برخی از تلاشهایی که در مورد علوم دینی انجام گرفته نشان عدم امکان سامان بخشیدن به علم دینی است؟

■ صرف عدم موفّقیّت برخی از کوششهایی که در جهت دینی‌سازی و اسلامی‌سازی علوم و معارف بشری انجام گرفته است دالّ بر عدم امکان تأسیس علم دینی و اسلامی نیست، زیرا صرف عدم وقوع یک امر دلالت بر عدم امکان آن نمی‌کند، مگر اینکه نفس مفهوم آن امر دستخوش تنافی اجزاء باشد. در مورد علم دینی نیز، اگر خود مفهوم علم دینی مفهومی متنافی‌الاجزاء[1] نباشد، از عدم توفیق مساعی گذشته کسانی که برای دینی و اسلامی کردن علوم و معارف بشری کوشیده‌اند نمی‌توان عدم امکان توفیق این قبیل مساعی را، در آینده، نتیجه گرفت.

در پایان، ناگفته نگذارم که این بنده، در چندین موضع، و از جمله در مقاله‌ای با عنوان "تأمّلاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی کردن دانشگاهها"، به جای دینی و اسلامی کردن علوم، از معنوی کردن نهاد آموزش و پرورش (و از جمله معنوی‌سازی دانشگاهها) دفاع کرده‌ام.

1. paradoxical

سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم*

۱. "لیبرالیسم"[1] واژه‌ای است که در بافتهای مختلف و متعدّدی، از جمله اخلاق، سیاست، الاهیّات، و اقتصاد، به کار می‌رود و معنایش مبهمتر از آن است که به آسانی بتوان از آن تعریف دقیق به دست داد. در آنچه در پی می‌آید، به شیوه‌ای موجز، که امید می‌رود که ایجازش مُخِلّ نباشد، به لیبرالیسم اخلاقی، سیاسی، و الاهیّاتی خواهم پرداخت تا، پس از ایضاح مفهومی هر یک از این سه، بتوانم به چند و چون ربط و نسبتشان با اسلام اشاره کنم.

۱. ۱. در اخلاق، لیبرالیسم را می‌توان با قانون‌پرستی یا شرع‌پرستی[2] و سخت‌گیری یا سخت‌رفتاری[3] در تقابل نهاد. لیبرالیسم از هر یک از این دو آیین اخلاقی انعطاف‌پذیرتر است.

۱. ۱. ۱. قانون‌پرستی یا شرع‌پرستی آن نوع اخلاقی است که در پی آن

---

* نشر نخست در: کیان، شمارهٔ ۴۸، سال نهم (مرداد و شهریور ۱۳۷۸) ص‌ص ۱۳ـ۱۰.

1. liberalism
2. legalism
3. rigorism

است که برای هر اوضاع و احوال متصوّری که در آن گزینش اخلاقی در میان می‌آید قاعده‌ای توصیه کند؛ یا آن نوع روحیّه‌ای است که در هر اوضاع و احوالی از آنچه یگانه قاعده‌اش می‌پندارد تبعیّت می‌کند. در واقع نیز، پاره‌ای از نظام‌های اخلاقی قواعد رفتاری به غایت مفصّل و مشروحی ساخته و پرداخته‌اند که صرف به خاطر سپردن و به یاد آوردن آنها کاری است طاقت‌فرسا، چه رسد به رعایت آنها؛ هرچند، در مقام عمل، حتّی این نظامهای اخلاقی هم همیشه، برحسب مقتضیات وضع و حال، کمابیش انعطافی از خود نشان داده‌اند. به هر حال، قانون‌پرستی، به قیمت تغافل‌ورزی از ملاحظات اخلاقی واقع‌نگرانه[1] وسیع‌تر، برای الفاظ قانون و شرع و برای ظواهر و نهادهای قانونی و شرعی حرمتی افراطی قائل است. گفته شد که قانون‌پرستی هم بر یک نوع اخلاق اطلاق می‌شود و هم بر یک نوع روحیّه. اگر حقّ داشته باشم، در اینجا، ارزش‌داوری‌ای بکنم، باید بگویم که احتمالا روحیّه و نگرش قانون‌پرستانه بسیار خطرناکتر از نظام اخلاقی قانون‌پرستانه است.

۲. ۱. ۱. سخت‌گیری یا سخت‌رفتاری، که می‌توان آن را اصالة الاحتیاط[2] نیز نامید، در اخلاق و الاهیّات اخلاقی، به نظامی اطلاق می‌شود که قائل است به اینکه در همه موارد شکّ باید دست به کاری زد که به احتیاط نزدیکتر است؛ به عبارت دیگر، وقتی شکّ داریم باید از قانون اطاعت کنیم و کاری نداشته باشیم به اینکه احتمال اینکه قانون در این مورد قابلیّت اطلاق نداشته باشد چقدر است. تنها مورد استثنا وقتی است که احتمال اینکه قانون قابلیّت اطلاق نداشته باشد به حدّ یقین برسد. امّا این رأی ماحصلی جز این ندارد که هرگز از قانونی سرپیچی نکنیم مگر

---

1. factual

2. tutiorism

اینکه یقین داشته باشیم که آن قانون از میان رفته است یا قابلیّت اطلاق خود را ازدست داده است. چنین نظام اخلاقی سختگیرانه همیشه برای اشخاصی که دیدگاه خشک مقدّسانه و وجدانِ حسّاس دارند جاذبیّت داشته است؛ و نقطهٔ ضعف عمدهٔ آن این است که خشکه‌مقدّسی را ترویج و تشویق می‌کند و از عمل و فعّالیّت جلو می‌گیرد؛ زیرا اگر ما حقّ نداشته باشیم که دست به عمل و فعّالیّت بزنیم مگر وقتی که اطمینان حاصل کرده باشیم که آن عمل و فعّالیّت قانونی و مشروع است، یعنی مگر زمانی که شکّ‌ها و دودلی‌هایمان، هر چه قدر اندک و ناچیز باشند، همه زائل شده باشند، در این صورت، در غالب موارد اصلاً دست به کاری نمی‌توانیم زد؛ و اینکه غالباً دست به کاری نزنیم، در حقیقت، چیزی جز غفلت از وظیفه نیست.

۳. ۱. ۱. لیبرالیسم، از این رهگذر، تعریفی سَلْبی می‌یابد، چرا که نظامی اخلاقی است که: اوّلاً: قائل نیست به اینکه برای هر اوضاع و احوال متصوّر و ممکنی یک قاعده یگانهٔ اخلاقی وجود دارد، بلکه بر آن است که بسیاری از اوضاع و احوال در «منطقةالفراغ» واقعند، و ثانیاً: قائل به این نیست که مادام که یقین نداریم که قانونی اخلاقی از میان رفته یا قابلیّت اطلاق خود را از دست داده است باید از آن تبعیّت کنیم.

۲. ۱. در سیاست، لیبرالیسم طرفدار الف) دگرگونی‌های تابع نظم و ترتیب (= غیرانقلابی)، ب) محدود کردن یا، در صورت امکان، از میان برداشتن امتیازات و تمایزات سنّتی، و ج) گسترش دادن فرصت‌ها و امکانات است. به عبارت دیگر، لیبرالیسم الف) در عین استقبال از دگرگونی، مخالف دگرگونی‌های سیاسی دفعی، انقلابی، و طبعاً قهرآمیز است و سعی دارد تا، حتّی‌المقدور، ب) امتیازات و تمایزات مبتنی بر نژاد،

رنگ پوست، جنسیّت، آزادی و بردگی، زبان، قومیّت و ملّیّت، وضع و شأن اجتماعی موروثی، ثروت و فقر، دین و مذهب، و رأی و عقیده را تضعیف و امحاء کند، و ج) فرصت‌ها و امکانات را، که مهمّترین آنها حقّ استفاده از انواع آزادیهای فردی و اجتماعی است، به یکسان در اختیار همهٔ شهروندان بگذارد. هر سهٔ این دعاوی دعاوی هنجارین[1] و ارزشی[2]‌ای‌اند مبتنی بر سه مدّعای اساسی‌تر دیگر که نیمی هنجارین و ارزشی و نیمی ناظر به واقع[3]‌اند، یعنی اینکه الف) بشر همواره در حال پیشرفت بوده، هست، و خواهد بود، ب) طبیعت آدمی نیک است، و ج) فرد انسانی خودمختار است. بر این مدّعای سوّم، علی‌الخصوص، تأکید می‌رود: لیبرالیسم، به عنوان یک فلسفهٔ سیاسی، برای فرد اصالت قائل است، یعنی بر آن است که فرد اوّلاً و بالذّات دارای حقوقی است که فعّالیّت‌های دولت باید به حفظ آنها محدود شود. این حقوق، که در واقع حقوق فرد در قبال دولت و متناظر با تکالیف دولت نسبت به فردند، از جمله شامل آزادی بیان و عمل و آزادی از محدودیّت‌ها و اجبارهای دینی و مذهبی و ایدئولوژیک می‌شوند.

۳. ۱. در الاهیّات، لیبرالیسم در تقابل با راست اندیشی[4]‌های سختگیرانه و انعطاف‌ناپذیر سنّتی قرار می‌گیرد. لیبرالیسم الاهیّاتی بر آن است که سختگیری و انعطاف‌ناپذیری نظام‌های فکری قدیم را، که در درون فرهنگ دینی برآمده‌اند و بالیده‌اند، در هم بشکند و، در عین حال، حقایق اصلی دین را محفوظ بدارد و این حقایق را با الفاظ و مفاهیم دیگری و در قالب نظام‌های فکری جدید از نو بیان و تبیین کند. این

1. normative
2. evaluative
3. factual
4. orthodoxy

لیبرالیسم دو پیشفرض عمده دارد: یکی اینکه حقایق اصلی دین با هیچ مقطع فرهنگی خاصّی گره نخورده‌اند و سرنوشت واحد ندارند و، از این رو، برای انسان متجدّد نیز، مانند انسان قبل از تجدّد، همچنان از قوّت و اعتبار برخوردارند؛ و دیگر اینکه نظام‌های فکری دینی قدیم، چون کاملاً تحت تأثیر علوم و معارف بشری انسان قبل از تجدّد بوده‌اند و، در واقع، تلقّی و استنباط قدما را از حقایق دینی نشان می‌داده‌اند، امروزه و برای انسان متجدّد غیرقابل فهم و ناپذیرفتنی‌اند. حقایق دینی برای اینکه در نظر انسان متجدّد کنونی مفهوم و مقبول باشند و در ساحت ذهن و ضمیر او حضور و حیات داشته باشند باید بند ناف خود را از علوم و معارف و روش‌ها ونگرش‌های قدما ببرند. لیبرالیسم الاهیّاتی، با آن قصد و نیّت و با این دو پیشفرض، به صورت جنبش فکری و دینی‌ای درآمده است که بیشترین تأکیدش بر جنبهٔ اخلاقی دین است. به بیان دیگر، اگر مجموعهٔ احکام و تعالیم هر دین و مذهبی را در عقائد، عبادیّات، و اخلاقیّات خلاصه کنیم، می‌توان گفت که فرق فارق لیبرالیسم الاهیّاتی از راست‌اندیشی‌های سنّتی در این است که این راست اندیشی‌ها بیش از هر چیز به عقائد، یعنی قضایایی که علی‌الادّعاء محتوای دین را بیان می‌کنند و اقرار به آنها، به عنوان شرط لازم یا لازم و کافی بهره‌وری از سعادت جاودانه، از متدیّنان مطالبه می‌شود، اهمّیّت می‌دهند و پس از آن به ترتیب، به عبادیّات و اخلاقیّات اعتنا می‌کنند و حال آنکه لیبرالیسم الاهیّاتی بیشترین اهتمامش به اخلاقیّات است و سپس به عقائد و عبادیّات می‌پردازد و شمار و ارزش آموزه‌های نظری و جزمی دین را به حدّاقلّ ممکن تقلیل می‌دهد و حتّی پدید آمدن مجموعه‌ای از آموزه‌های جزمی دینی را که اقرار زبانی یا اعتقاد قلبی به آنها شرط نجات باشد تحریف حقیقت دین می‌داند.

۴. ۱. اگر از اختلافات جزئی و فرعی‌ای که لیبرال‌های اخلاق با یکدیگر دارند و نیز اختلافات جزئی لیبرال‌های سیاسی و اختلافات فرعی لیبرال‌های الاهیّاتی صرف‌نظر کنیم و نیز از تفاوتهای خود این سه معنای لیبرالیسم چشم بپوشیم، شاید بتوان گفت که مؤلّفه‌های معنایی لفظ ''لیبرالیسم''، بالمعنی‌الاعمّ، عبارتند از: الف) سعهٔ صدر و پذیرفتاری نسبت به دگرگونی، ب) دغدغه اینکه دگرگونی تابع نظم و ترتیب و تدریج باشد، و ج) احترام به آزادی و ارزش فرد فرد انسانها. این سه مؤلّفه، که شاید مهمّترین آنها همین مؤلّفهٔ سوّم باشد، عناصر جاودانه سنّت لیبرالی‌اند. بعضی از محـقّقان و اندیشه‌وران، مانند یاسپرس[1] و ویدلر[2]، پیشنهاد کرده‌اند که لفظ ''liberality''، تقریباً به معنای ''آزادگی''، بر عناصری از لیبرالیسم که ارزش و اعتبار خود را همچنان حفظ کرده‌اند اطلاق شود. اگر این پیشنهاد را بپذیریم، به گمان من، می‌توان بر مجموعهٔ آن سه مؤلّفه نام ''آزادگی'' نهاد.

۲. ''اسلام'' گاهی به معنای متون مقدّس دینی و مذهبی مسلمین، یعنی مجموعهٔ قرآن و احادیث معتبر، به کار می‌رود (که من از آن به ''اسلام یک'' تعبیر می‌کنم)، و گاهی به معنای مجموع شروح و تفاسیر و تبیین‌ها ودفاع‌هایی که در باب قرآن و احادیث معتبر برجا مانده است، یعنی آثار متکلّمان، عالمان اخلاق، فقهاء، فیلسوفان، عارفان و سایر عالمان فرهنگ اسلامی (''اسلام دو'')، و گاهی به معنای مجموع افعالی که مسلمانان، در طول تاریخ، انجام داده‌اند به انضمام آثار و نتایجی که بر آن افعال مترتّب شده‌اند (''اسلام سه''). در این مقال، فقط به اسلام دو می‌پردازم که، در واقع، قرائت‌ها و روایت‌هایی است که عالمان دینی از

1. Jaspers
2. Vidler

اسلام یک داشته و عرضه کرده‌اند.

همهٔ این قرائت‌ها و روایت‌ها را، در روزگار ما، می‌توان در سه گروه بزرگ جای داد: اسلام بنیادگرایانه[۱]، اسلام تجدّدگرایانه[۲]، و اسلام سنّت‌گرایانه[۳].(۱)

۱. ۲. اسلام بنیادگرایانه، که نمونه‌اش را در وهّابیّت و سَلَفیگری می‌بینیم: الف) اگر برای عقل استدلالگر[۴] حجّیّت و ارزشی قائل باشد فقط در جهت کشف و استخراج حقایق از دل کتاب و سنّت است و عقل را، گذشته از این نقش ابزاری که برای آن قائل است، عملاً منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنّت نمی‌داند؛ و، از این حیث، شدیداً نصّگرا و نقلگراست؛ ب) بر ظواهر[۵] اسلام تأکید دارد، نه بر روح[۶] آن؛ ج) شریعت‌اندیش است و دیانت را بیش از هر چیز و پیش از هر چیز در رعایت احکام شریعت و فقه می‌داند و این احکام را تغییرناپذیر و خدشه‌ناپذیر می‌انگارد؛ و بنابراین د) برای تأسیس مجدّد جامعه‌ای (یا جوامعی) که در آن (یا در آنها) شریعت و فقه به نحو اتمّ و اکمل اشاعه و ترویج یابد می‌کوشد؛ و، از آنجا که تأسیس چنین جوامعی با وجود حکومت‌های غیردینی[۷] و فارغ از ارزش[۸]، که جانب هیچ یک از تصوّرات مختلفی را که در باب زندگی خوب وجود دارند نمی‌گیرند، مشکل و بلکه محال است، ه) نسبت به همهٔ این قبیل حکومت‌ها سرناسازگاری و قصد براندازی دارد و سعی می‌کند تا نظام‌های حکومتی شریعتمدار و فقه‌گرا ایجاد کند؛ و) به تکثّرگروی[۹]

---

1. fundamentalist
2. modernist
3. traditionalist
4. reason
5. letter
6. spirit
7. secular
8. value-neutral
9. pluralism

دینی قائل نیست؛ ز) با تکثّرگروی سیاسی نیز روی خوش ندارد؛ ح) دین را برآورندهٔ همهٔ نیازهای بشر، اعمّ از نیازهای دنیوی مادّی و معنوی و نیازهای اخروی، می‌داند، و، از این رو، ط) معتقد است که با ایجاد حکومت دینی می‌توان بهشت زمینی پدید آورد؛ ی) با فرهنگ غرب متجدّد (مثلاً با فلسفه و ارزشهای اخلاقی، حقوقی، و زیباییشناختی غرب) و حتّی، در بعضی از موارد، با تمدّن آن (یعنی علوم تجربی و فنّاوری و وضع معیشتی حاصل از آن) مخالف است، چراکه همهٔ اینها را ناسازگار با اسلام، که البتّه کمابیش منحصر در شریعت و فقه است، می‌بیند، و یا سرچشمهٔ مسائل و مشکلات کنونی جهان اسلام را غرب می‌داند که هم با سلطه‌طلبی[1] و استعمارگری‌اش و هم با تهاجم فرهنگی‌اش، علی‌الخصوص در دو قرن اخیر، تقریباً همهٔ جوامع اسلامی را، به درجات متفاوت، دستخوش نکبت و ادبار کرده است.

۲. ۲. اسلام تجدّدگرایانه، که کسانی مانند سرسیّد احمدخان هندی، محمّدعبده مصری، ضیاءگوکالپ ترک، و سیّدجمال‌الدّین اسدآبادی از نمایندگان شاخص آنند: الف) عقل استدلالگر را نه فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنّت می‌داند، بلکه منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنّت می‌انگارد؛ از این مهمّتر، در صدد است که برای اثبات حجّیّت و واقع‌نمایی کتاب و سنّت نیز از عقل استمداد کند؛ از این گذشته، حتّی می‌خواهد که با یافتن اغراض و غایات احکام و تعالیم دینی و مذهبی التزام به آنها را نیز از صرف تعبّد خارج کند و امری عقلایی جلوه دهد؛ و به محض اینکه اندک تعارضی میان ظواهر آیات و روایات با یافته‌های عقلی احساس کند آیات و روایات را از ظاهرشان عدول می‌دهد و به

1. imperialism

تأویل‌شان دست می‌یازد؛ و، از این‌جهت، عقلگرا و، تا آنجا که مقدور است، آزاداندیش و تعبّدگریز است؛ ب) بر روح پیام اسلام تأکید دارد، نه بر ظواهر آن؛ ج) تدیّن را بیش و پیش از هرچیز در اخلاقی زیستن می‌بیند، آن هم اخلاق این جهانی، انسانگرایانه، و احساساتی[1] (مرادم از اخلاق احساساتی اخلاقی است که در آن خوبی و بدی و درستی و نادرستی دائرمدار لذّت‌بخشی و الم‌انگیزی است)؛ د) احکام شریعت و فقه را تغییرناپذیر نمی‌داند، بلکه بیشتر آنها را تخته‌بند زمان، مکان، و اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی جامعهٔ عرب چهارده قرن پیش می‌انگارد و جمود بر آنها را موجِبِ دور شدن از روح پیام جهانی و جاودانی اسلام می‌داند و، بنابراین، به هیچ روی، دغدغهٔ تأسیس جامعه‌ای را ندارد که در آن احکام شریعت و فقه، موبه‌مو به همان صورتی که در هزار و چهارصد سال پیش اجرا می‌شده است، اجرا شود؛ بلکه بیشتر سعی در عقلانی‌سازی احکام شریعت و فقه و نزدیک ساختن این احکام به حقوق بشر و نوعی اخلاقِ جهانیِ مورد فهم و قبولِ انسان امروز دارد، و، به همین جهت، ه) سعی در ایجاد حکومتهای شریعتمدار و فقه‌گرا ندارد و معتقد است که وجود جامعه‌ای دینی در سایهٔ حکومتی غیردینی[2] (غیردینی، نه ضدّدینی) نیز ممکن است و، از این رو، فِراق و فَراغ سیاست از دیانت و دیانت از سیاست یقیناً ممکن و احیاناً مطلوب است؛ و) به تکثّرگروی دینی قائل است؛ ز) از تکثّرگروی سیاسی نیز استقبال می‌کند؛ ح) دین را برآورندهٔ نیازهای دنیوی معنوی و نیازهای اخروی می‌داند؛ ط) معتقد نیست که با تأسیس حکومت دینی و ایجاد جامعهٔ دینی لزوماً رفاه مادّی نیز حاصل می‌آید؛ ی) از تمدّن غرب

---

1. sentimental
2. secular

متجدّد و، در بسیاری از مواضع، از فرهنگ آن نیز دفاع می‌کند و این تمدّن و فرهنگ را دربرآوردن نیازهای دنیوی مادّی، که دین متکفّل آنها نیست، موفّق می‌بیند؛ و یا) دشمن جهان اسلام را بیشتر خانگی می‌داند، تا خارجی؛ و می‌گوید: "از ماست که برماست"؛ درست است که غربیان سلطه‌طلبی و استعمارگری نیز داشته‌اند، ولی این نیز درست است که: إِنَّ اللَّه لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ.

۳. ۲. اسلام سنّت‌گرایانه، که شاخص‌ترین سخنگویان آن، در این قرن، کسانی مانند رنه گنون[۱]، فریتیوف‌شووان[۲]، تیتوس‌بورکهارت[۳]، مارتین لینگز[۴]، سیّد حسین‌نصر، و گی ایتون[۵] اند،(۲) الف) عقل استدلالگر را فقط ابراز کشف و استخراج حقایق کتاب و سنّت می‌داند، ولی آن را منبعی در کنار این دو نمی‌انگارد، و این شأن اخیر را تنها برای عقل شهودی[۶] قائل است که پشتوانه حجّیّت و اعتبار دین است. اگر دست به تأویل کتاب و سنّت بیازد بیشتر به حکم عقل شهودی است، نه عقل استدلالگر؛ و از این حیث، عقلگرا[۷] و آزاداندیش و تعبّدگریز نیست؛ ب) مانند اسلام تجدّدگرایانه بر روح پیام اسلام تأکید دارد، نه بر ظواهر آن؛ ج) تجربت‌اندیش است و تدیّن را بیشتر نوعی سیر و سلوک باطنی و معنوی می‌داند که رعایت دقیق احکام شریعت و فقه شرط لازم، ولی غیرکافی، توفیق آن است؛ شریعت و فقه را، به هیچ وجه، هدف و غایت تلقّی نمی‌کند امّا وسیله و آلتی می‌انگارد که از توسّل و تمسّک به آن گریز و گزیری نیست؛ و، از این رو، هم کسانی را که شریعت را به جای

1. Rene Guenon
2. Frithjof Schuon
3. Titus Burckhardt
4. Martin Lings
5. Gai Eaton
6. Intellect
7. rationalist

آنکه وسیله بدانند هدف می‌دانند می‌نکوهد و هم کسانی را که حتّی وسیله بودن اجتناب‌ناپذیر آن را هم منکرند؛ د) دغدغه تأسیس جامعه‌ای شریعتمدار و فقه‌گرا را ندارد، بلکه بیشتر در پی این است که در سطح عموم مردم نوعی اخلاق مبتنی بر «هر چه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران نیز مپسند» و مدارا و مروّت و آسانگیری بر دیگران و سختگیری بر خود رواج یابد و در سطح نخبگان و گزیدگان، یعنی کسانی که استعداد سیر و سلوک باطنی و معنوی دارند، قوّه و شأنیّت معنویّت‌گرایی و استعلاجویی به فعلیّت و تحقّق نزدیکتر شود؛ و، بنابراین، ه) مانند اسلام تجدّدگرایانه، از جدایی دین از سیاست ناخشنود نیست و حکومتهای غیردینی را چندان مانع و مزاحم استکمال فرد و جامعه نمی‌بیند؛ و) مانند اسلام تجدّدگرایانه، به تکثّرگروی دینی معتقد است؛ ز) از تکثّرگروی سیاسی نیز استقبال می‌کند؛ ح) دین را فقط برآورنده نیازهای معنوی می‌بیند؛ و ط) اصلاً معتقد نیست که دین وعدهٔ تحقّق بهشت زمینی داده باشد، بلکه برخلاف این معنا تأکید دارد؛ ولی ی) مانند اسلام بنیادگرایانه، با فرهنگ و حتّی تمدّن غرب متجدّد بِجِدّ سرناسازگاری دارد و این فرهنگ و تمدّن را فرآوردهٔ عصر ظلمت و نتیجهٔ دوری آدمی از اصل و فطرت معنوی خود و دارای ماهیّتی ضدّدینی و غیرمعنوی می‌داند؛ امّا یا) مانند اسلام تجدّدگرایانه، از جهت نکبت و ادبار جوامع اسلامی، خود مسلمین را بیشتر در خور ملامت و انتقاد می‌داند، تا غربیان و بیگانگان را.

۳. حال، به نحوی بسیار موجز، به بیان چند و چون ربط و نسبت لیبرالیسم با اسلام می‌پردازیم.

۱. ۳. ناگفته پیداست که اسلام بنیادگرایانه نه با لیبرالیسم اخلاقی سازگار است، نه با لیبرالیسم سیاسی، و نه با لیبرالیسم الاهیّاتی.

۲. ۳. و باز، شکّ نیست که اسلام تجدّدگرایانه هم با لیبرالیسم اخلاقی سازگار است، هم با لیبرالیسم سیاسی، و هم با لیبرالیسم الاهیّاتی. و واقعیّت این است که هر چند تجدّدگرایی غیر از لیبرالیسم صور و اشکال عدیدهٔ دیگری نیز دارد، با این همه طرفداران کنونی اسلام تجدّدگرایانه ، در سرتاسر جهان اسلام، در اکثریّت قریب به اتفّاق موارد، مسلک لیبرالی دارند.

۳.۳. و امّا اسلام سنّتگرایانه نسبت به لیبرالیسم اخلاقی موضع موافق، نسبت به لیبرالیسم الاهیّاتی موضع مخالف و نسبت به لیبرالیسم سیاسی موضعی بینابین دارد. این روایت از اسلام، بیش از آنکه دغدغهٔ تغییر و اصلاح زیر نهادهای سیاسی جامعه را داشته باشد، به تغییر و اصلاح وضع و حال درونی و باطنی یکایک افراد اهتمام می‌ورزد؛ در تضعیف و امحاء امتیازات و تمایزاتی که لیبرالیسم در مقام الغاء آنهاست با این مسلک اجمالاً توافق دارد؛ ولی در تلقّی این مسلک از آزادی سهیم و شریک نیست و تلقّی‌اش از حقوق بشر با تلقّی لیبرالی وفاق کامل ندارد؛ برخلاف لیبرالیسم، بشر را همواره در حال پیشرفت نمی‌داند، بلکه، بر عکس، بر نوعی پسرفت معنوی و روحانی آدمیان انگشت تأکید می‌نهد، امّا، در عین حال، به جای اندیشهٔ «پیشرفت» اندیشهٔ «امید» را می‌نشاند؛ طبیعت آدمی را نیک می‌داند و آن را نفحه و نفخهٔ الاهی می‌انگارد، ولی، با اینهمه، با تلقّی لیبرالی از اصالت فرد موافقتی ندارد.

۴. نتیجه اینکه نمی‌توان مدّعی شد که اسلام، به نحو اطلاق، با لیبرالیسم ناسازگار است و لیبرالیسم اسلامی و اسلام لیبرالی مفاهیمی متنافی‌الاجزاء[1] اند. ولی البتّه می‌توان گفت که یکی از قرائت‌های اسلام،

---

1. paradoxical

یعنی قرائت بنیادگرایانه، با لیبرالیسم نمی‌سازد. و امّا اینکه کدامیک از این سه اسلام منطقاً قابل دفاع‌تر است داستان بلند دیگری است که در حوصلهٔ این مقال نمی‌گنجد. ناگفته نگذارم که به گمان نگارندهٔ این سطور، غیرقابل دفاع‌ترین قرائت اسلام همان قرائت بنیادگرایانهٔ آن است.

پی‌نوشت‌ها:

1. See Nasr, Seyyed Hossein, *The Need for a Sacred Science*, (Albany, SUNY, 1993), pp.138-140.

۲. اسلام سنّت‌گرایانه را نباید با اسلام سنّتی که در دو دههٔ اخیر در کشور ما بدان تفوّه می‌شود اشتباه کرد. این اسلام سنّتی، در واقع، چیزی جز نوعی فقه سنّتی نیست که به استخدام نوعی اسلام بنیادگرایانه، که چاشنی بسیار اندکی از اسلام تجدّدگرایانه و اسلام سنّت‌گرایانه نیز با خود دارد، درآمده است.

ارتداد*

بحثی دربارهٔ توهین، تشکیک، و ارتداد

مفاد نامه‌ای که زیر عنوان "دو خط موازی همدیگر را قطع نمی‌کنند مگر خدا بخواهد"، در روزنامهٔ صبح امروز (۱۸ خرداد ۱۳۷۸)، به چاپ رسیده است، نه توهین به انبیاء است، نه تشکیک در آیات قرآنی است، و نه ارتداد.

الف) توهین به انبیاء نیست، چون صِرْفِ اینکه از کسی بپرسند که: چرا چنین کردی؟ یا چرا چنان نکردی؟ یعنی صِرْفِ اینکه دربارهٔ کرده‌ها و ناکرده‌های کسی توضیح بخواهند، نه فقط به معنای توهین به آن کس نیست، بلکه مشعر به تکریم و تعظیم او نیز هست، چرا که متضمّن این اعتقاد است که رفتار وی رفتاری است عقلانی و عقلایی؛ والاّ چرا کسی از شخص دیوانه نمی‌پرسد که: چرا فلان کار را کردی یا نکردی؟

بلی، فقط در یک صورت است که توضیح خواستن دربارهٔ افعال یک

*. نشر نخست در روزنامهٔ صبح امروز (آذر ۱۳۷۸).

شخص، از دیدگاه خود آن شخص، توهین محسوب می‌شود و آن وقتی است که وی معتقد باشد که حقّ دارد از همه قبول، تسلیم، و اطاعت بی‌پرس‌وجو و بی چندوچون بطلبد. شخصی که در باب خودش چنین اعتقادی داشته باشد، البتّه، وقتی که با توضیح‌خواهی و سؤال روبه‌رو می‌شود، احساس می‌کند که، چنانکه باید و شاید، قدر او را نشناخته‌اند و حقّ او را نگذارده‌اند و در واقع، به او توهین کرده‌اند. ولی، باید توجّه داشت که اگر چنین شخصی وجود داشته باشد، به واقع، شخصی است مدّعی الوهیّت، چرا که فقط خداست که به تعبیر قرآنی "لایسئل عما یفعل" است، یعنی کسی در کار او چون‌وچرا نمی‌کند و نمی‌تواند کرد. در آیه ۳۱ سوره توبه، آمده است که یهودیان و مسیحیان عالمان دینی خود را می‌پرستند (إِتَّخَذوا أَحبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أرباباً مِن دونِ اللّه) و مرحوم طباطبایی، در المیزان فی تفسیر القرآن، در مقام تفسیر این آیه و اینکه چگونه یهودیان و مسیحیان روحانی‌پرست شده بودند، می‌آورد: "اینکه یهودیان و مسیحیان عالمان دینی خود را نیز، غیر از خدا، می‌پرستیدند به این معناست که بی‌قید و شرط به سخنان آنان گوش می‌سپردند و از آنان اطاعت می‌کردند و حال آنکه فقط خداست که باید بی‌قید و شرط اطاعت شود."

بنابراین، کسی که مدّعی است مفاد نامهٔ مذکور توهین به انبیاء است، علی‌القاعده، باید معتقد باشد که حضرت یعقوب و حضرت یوسف خود را فوق سؤال و توضیح‌خواهی می‌دانسته‌اند و کیست که بتواند چنین اعتقادی داشته باشد و از آن منطقاً دفاع کند؟

ب) تشکیک در آیات قرآنی نیست، زیرا مراد از استفهام و سؤال، چنانکه در علوم بلاغی آموخته‌ایم، امور بسیار عدیده‌ای می‌تواند بود.

بدین معنا که وقتی کسی جمله‌ای پرسشی بر زبان یا قلم می‌آورد ممکن است بخواهد از چیزی که واقعاً نمی‌داند خبر بگیرد و ممکن است بخواهد چیزی را نفی کند یا کسی را تکذیب یا توبیخ و ملامت کند یا کسی را به کاری تشویق کند یا صرفاً باب گفت‌وگو را با کسی بگشاید یا چیزی را اثبات کند یا کسی را بترساند یا مطلبی را بعید بشمرد یا کسی را تحقیر کند یا شگفتی خود را برساند یا.... تعداد این احتمالات یا، به تعبیر دیگر، تعداد کارکرد های استفهام و سؤال بسیار زیاد است و عالمان علوم بلاغی قدیم بیش از بیست کارکرد استفهام را احصاء و ذکر کرده‌اند و عدد این کارکردها، در واقع، بسی بیش از اینهاست. با توجّه به این مطلب، باید گفت که کسی که مدّعی است که غرض از آن سؤالات تشکیک در آیات قرآنی بوده است باید، برای اثبات مدّعای خود، نشان دهد که هیچ یک از دهها کارکرد استفهام، در این مورد خاصّ، مصداق ندارد و فقط کارکرد «استبعاد» مصداق دارد، یعنی مدّعی تا جمیع احتمالات دیگر را نفی نکند نمی‌تواند احتمال مورد نظر خود را اثبات کند. به این مطلب، بیفزائید مطلب دیگری را و آن اینکه نفی بسیاری از احتمالات دیگر امکانپذیر نیست مگر از طریق راه بردن به ذهن و ضمیر و قصد و نیّت شخص سؤال‌کننده، یعنی راه بردن به ساحتی که ورود به آن ساحت را، بحمداللّه، بر هر متجسّس و مفتّش منع کرده‌اند، بدین معنا که فقط خدا، و در مرتبهٔ فروتری خود شخص سؤال‌کننده، است که می‌تواند مدّعی شود که از قصد و نیّت باخبر است. این منع که گفتم منع تکوینی است، یعنی شخص ناظر قدرت ورود به ساحت ذهن و ضمیر شخص عامل را ندارد. منع تشریعی، یعنی اینکه شخص ناظر اذن و حقّ اظهارنظر در باب مقاصد و نیات شخص عامل را ندارد خود داستان دیگری است که بارها گفته شده است و باز نیاز به تکرار دارد.

ج) و بالاخره ارتداد هم نیست، زیرا ارتداد، به اصطلاح فقهی، خروج از دین اسلام است به این طریق که شخص لااقلّ یکی از ضروریّات دینی را منکر شود و در این نامه اصلاً انکاری صورت نگرفته است، چه رسد به اینکه انکار امری باشد که از ضروریّات دین است.

و امّا جمله‌ای که در پایان نامه آمده است، یعنی ''دو خط موازی را اگر ادامه دهیم همدیگر را قطع نمی‌کنند مگر خدا بخواهد''، در حکم این قضیّهٔ شرطیّه است ''اگر (و فقط اگر) خدا بخواهد دو خطّ موازی یکدیگر را قطع می‌کنند'' و آن جمله، یا این قضیّه، چه صادق باشد و چه کاذب، به هیچ وجه دلالت بر بی‌اعتقادی یا سست‌اعتقادی کسی که به آن قائل است نمی‌کند. بلکه، برعکس چه بسا دالّ بر شور و حمیّت دینی قائل باشد. برای اینکه از این گفته‌ام تعجب نکنید توجّه شما را به یکی از اهمّ مسائل فلسفهٔ دین، یعنی مسألهٔ قدرت مطلقه الاهی، جلب می‌کنم. در طول تاریخ، تقریباً همهٔ موحّدان به اینکه خدا دارای قدرت مطلق است باور داشته‌اند. امّا بر سر میزان شمول قدرت خدا و به عبارت دقیقتر بر سر تفسیر مفهوم ''مطلق'' اختلاف‌نظرهایی ظهور کرده است و بر اثر این اختلاف‌نظرها، فیلسوفان دین و متکلّمان ادیان توحیدی به دو دستهٔ عمده تقسیم شده‌اند: یک دسته بر این بوده‌اند که قدرت مطلقهٔ الاهی در محدودهٔ قوانین منطق جاری است، یعنی خدا فقط کارهایی را می‌تواند انجام دهد که با قوانین منطق ناسازگاری نداشته باشند، یعنی نه نقض قوانین منطق باشند و نه مستلزم نقض این قوانین. توماس آکوینی، فیلسوف و متکلّم پرآوازهٔ مسیحی، شاخص‌ترین طرفدار این رأی بود. اگر این رأی صحیح باشد نتیجه‌اش این است که خدا نمی‌تواند دو نقیض را با یکدیگر جمع کند یا کاری کند که چیزی خودش نباشد یا مجموع دو و

سه را چهار یا شش کند یا کاری کند که دو خطّ موازی یکدیگر را قطع کنند، چرا که هر یک از این کارها یا نقض قوانین منطق است یا مستلزم نقض قوانین منطق. امّا دستهٔ دیگری بر این بودند که قدرت مطلقهٔ الاهی را قوانین منطق نمی‌توانند محدود کنند و خدا، اگر بخواهد، می‌تواند حتّی قوانین منطق را هم نقض کند و قوانین منطق دیگری جایگزین آنها کند.

این دسته، که ویلیام اوکامی و شاید دکارت (برای دکارت از لفظ "شاید" استفاده می‌کنم، چون شارحان رأی او، در این جهت، همداستان نیستند) از مشهورترین اعضای آنند، احساس می‌کرده‌اند که نباید خدا را محکوم قوانین منطق کنیم بلکه باید او را حاکم بر کلّ هستی و از جمله حاکم بر قوانین منطق بدانیم. اگر این رأی صحیح باشد، البتّه، خدا می‌تواند کاری کند که دو خطّ موازی یکدیگر را قطع کنند. خود من البتّه به قول اوّل قائلم و قول دوّم را قابل دفاع نمی‌بینم، ولی به هر حال تأکیدم بر این است که کسانی که به این قول دوّم قائلند، نه از سر سست‌ایمانی و سردباوری است که چنین گفته‌اند، بلکه عِرْقِ دینی آنان به این سخن (ولو نادرست) سوقشان داده است.

در پایان، نمی‌توانم از گفتن این سخن نیز خودداری ورزم که آنچه دین و ایمان را، هم در ساحت ذهن و ضمیر و هم در صحنه اجتماع، تضعیف می‌کند بیش از آنچه چند سؤال و استفهام باشد عمل مدّعیان دینداری است.

والسّلام علی من اتّبع الهدی

مبانی نظری مدارا

برای کندوکاو در مبانی نظری مدارا، منطقاً، لازم است که، نخست، مراد خود را از لفظ "مدارا" ("tolerance" یا "toleration") روشن کنیم. مراد من از "مدارا"، در این جستار، عبارت است از: نگرش (یا: طرز تلقّی)[1] روادارانه یا آزاداندیشانه نسبت به عقائد یا اعمالی که با عقائد یا اعمال خود شخص تغایر یا تعارض دارند. و مرادم از "نگرش" (یا: "طرز تلقّی") نیز عبارت است از: آمادگی‌ای اکتسابی و نسبتاً ثابت برای یک نوع عمل خاصّ در جهت نیل به یک هدف. ظنّ قریب به یقین دارم که اکثر حاضران در این جلسه نیز از لفظ "مدارا" همین معنا را اراده و فهم می‌کنند.

امروزه، ما، عموماً، برای مدارا ارزش مثبت قائلیم، اعمّ از اینکه این ارزش مثبت را مطلق (یا ذاتی) بدانیم یا نسبی (یا غیری)؛ یعنی اعمّ از

1. attitude

اینکه برای مدارا مطلوبیّت بالذّات قائل باشیم یا مطلوبیّت بالغیر؛ یا، به تعبیر سوّم، خواه آن را هدف بدانیم و خواه یکی از وسائل یا یگانه وسیلهٔ رسیدن به یک یا چند هدف. امّا هستند کسانی که با ما مخالفند و مدارا را دارای ارزش منفیّ تلقّی می‌کنند. حال، اگر نه موافقان مدارا برای عقیدهٔ خود توجیه معرفتی[1]ای داشته باشند، و نه مخالفان آن، یعنی اگر، مثلاً، اختلاف این دو گروه از مقولهٔ تفاوت در امور ذوقی و استحسانی[2] باشد، طبعاً، هیچیک از دو گروه نباید، و بلکه نمی‌تواند، انتظار داشته باشد که گروه دیگر از موضع خود دست بکشد و موضع دیگری را اتّخاذ کند. هرجا که کسی یا گروهی چنین انتظاری دارد یقیناً این پیشفرض را نیز دارد که برای موضع خود واجد توجیه معرفتی‌ای است که دیگری فاقد آن است. اینجاست که ما، موافقان مدارا، که این انتظار و توقّع را، بالوجدان، در خود می‌یابیم که مخالفانمان به موضع خود پشت کنند و به موضع ما روی آورند، باید از خود بپرسیم که: مگر چه توجیه معرفتی‌ای برای موضع خود داریم که مخالفان ندارند؟ بحث از مبانی نظری مدارا کوششی است در جهت پاسخیابی به این پرسش.

امّا، چون برای توجیه معرفتی یک مدّعا، قبل از هر چیز، باید خود آن مدّعا واضح شود، یعنی چون ایضاح مدّعا مقدّم است بر ارائه یا تقویت دلیل، برماست که مدّعای خود را، که در قالب گزارهٔ ”مدارا دارای ارزش مثبت است“ قابل تنسیق است، وضوح بیشتر ببخشیم و آن را از هرگونه ابهام، ایهام، و غموض بپرایم. سعی در جهت ایضاح مدّعا و ارائه یا تقویت دلیل، چنانکه خواهیم دید، خود به خود، به تعیین حدود و ثغور گریزناپذیر مدارا نیز خواهد انجامید. اینک نکات ایضاحی:

---

1. epistemic justification

2. matters of taste

۱) از آنجا که عقیده[1] یا اعتقاد[2] از حالات نفسانی[3] و امور باطنی‌اند، طبعاً، نمی‌توانند متعلَّق مدارا واقع بشوند یا نشوند، زیرا: اوّلاً: شخص راهی برای نفوذ و رخنه در ساحت ذهن و ضمیر دیگری ندارد تا از عقیده یا اعتقاد او خبر گیرد و پس از علم به تغایر یا تعارض احتمالی آن عقیده یا اعتقاد با عقیده یا اعتقاد خودش با آن مدارا بورزد یا نورزد؛ و ثانیاً: به فرض امکان اطّلاع از عقیده یا اعتقاد دیگری، با آن کاری جز تن در دادن نمی‌توان کرد، چرا که، به گفتهٔ مولانا جلال‌الدّین بلخی[4] که یادآور سخن کانت هم هست "براندیشه گرفت نیست، و درونْ عالم آزادی است؛" و حال آن که موافقان مدارا در صورتی آن را دارای ارزش مثبت می‌دانند که ناشی از جهل یا عجز نباشد. کسی که چون یا از عملی بیخبر است یا قدرت مقابله با آن ندارد به آن تن در داده است مدارایش ارزش مثبت ندارد، اگر نگوییم که به تن در دادنش حتّی نام "مدارا" نمی‌توان داد. بنابراین، اگر، در تعریف مدارا، عقائد یا اعتقادات نیز، به عنوان اموری که می‌توان با آنها مدارا ورزید، اندراج یافته‌اند، ضرورةً، مراد اظهار آن عقائد یا اعتقادات، سعی در شریک کردن دیگران در آن، و عمل به مقتضای آنها بوده است. و شکّ نیست که اظهار عقیده یا اعتقاد، سعی در شریک کردن دیگران در آن، و عمل به مقتضای آن، هر سه، از مقولهٔ عمل‌اند. و بنابراین، مدارا به دو چیز، یکی عقائد، و دیگری اعمال، تعلّق نمی‌گیرد و فقط یک متعلَّق دارد، که آن هم عمل است.

---

1. belief
2. beliving
3. mental states
۴. جلال‌الدّین محمّد مولوی، کتاب فیه مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۹۸.

بر این اساس و بدین جهت، کسانی که در باب مدارا مطالعه و تحقیق می‌کنند، نیازی به ورود در دو مبحث از مباحث فلسفهٔ ذهن و روانشناسی ادراک و باور ندارند: یکی مبحث ماهیّت عقیده یا اعتقاد، و دیگری مبحث ارادی و اختیاری بودن یا نبودن آن.

۲) در عین حال، بیشک، عقیده در عمل تأثیر دارد. خواه، مانند گیلبرت رایل[1]، عقیده را اصلاً چیزی جز گرایش به انجام دادن کارهایی خاصّ یا گفتن سخنانی خاصّ (که آن نیز انجام دادن کارهایی خاصّ است) ندانیم[2]، و خواه، برطبق تصویر متعارفتر و سنّتی تر، عقیده را علّت (و به تعبیر دقیقتر، یکی از علل) عمل بدانیم، به هر تقدیر، تأثیر عقیده در عمل قابل انکار نیست. ازاین‌رو، در اینجا، لازم است که، در باب عقیده، به تقسیماتی دست بزنیم.

از لحاظ معرفتشناختی، عقائد همهٔ آدمیان را، در همهٔ مکانها، زمانها، و وضع و حال‌ها می‌توان به دو دستهٔ بزرگ تقسیم کرد: عقائد عینی، یا، به تعبیر دقیقتر، آفاقی[3]، و عقاید ذهنی، یا، به تعبیر دقیقتر، انفسی[4]. مراد از "عقائد عینی یا آفاقی" عقائدی است که می‌توان فرض کرد که برای همهٔ انسانها اعتبار داشته باشند، چرا که فرض وجود ادلّهٔ خدشه‌ناپذیر برای آنها محال نیست. و مراد از "عقائد ذهنی یا انفسی" عقائدی است که، برعکس، نمی‌توان فرض کرد که برای همهٔ انسانها معتبر باشند، زیرا فرض وجود ادلّهٔ خدشه‌ناپذیر به سود آنها محال است. به بیان ساده‌تر، پاره‌ای از عقائد چنانند که برای تعیین و تشخیص صحّت و سقم آنها ملاک، معیار،

---

1. Gilbert Ryle
2. See Ryle, G. *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949), ch.5.
3. objective
4. subjective

میزان، ترازو، یا داوری متصوَّر است که مورد تراضی همهٔ انسانها، اعمّ از موافق و مخالف آن عقائد، باشد و با رجوع به آن بتوان اختلافات و نزاعها را فیصله داد. این عقائد عینی یا آفاقی نامیده می‌شوند، و عقائدی که چنین نباشند عقائد ذهنی یا انفسی نام می‌گیرند. این عقیده که این (شیء خاصّ) سرخرنگ است یا مجموع اندازه‌های زوایای یک مثلث ۱۸۰° است یا سرعت سیر نور ۳۰۰۰۰۰ کیلومتر در ثانیه است یا تهران در شمال اصفهان واقع است یا در فلان کره که ۵۰۰ میلیارد سال نوری از ما فاصله دارد اکسیژن وجود دارد یا پرویز از پدرش مسنّتر است از عقائد عینی یا آفاقی است، و این عقیده که سیب میوهٔ خوشمزه‌ای نیست یا رنگ آبی زیباترین رنگهاست یا شعر سعدی دلانگیزتر از شعر حافظ است یا هنر بتهوون والاتر از هنر باخ است از عقائد ذهنی یا انفسی است. در باب اینکه میزان یا ترازویی که آفاقی یا انفسی بودن یک عقیده دائرمدار وجود یا عدم آن است چیست، البتّه، در میان معرفتشناسان اختلاف‌نظرها هست؛ امّا، اجمالاً می‌توان گفت که همهٔ آنان ادراک حسّی، حافظه، عقل، و دروننگری را در زمرهٔ این ترازوها آورده‌اند. ناگفته پیداست که اختلاف نظر در باب آنچه ترازو محسوب می‌تواند شد به صحّت اصل تقسیمبندی آسیبی نمی‌رساند. و نیز روشن است که صرف آفاقی بودن یک عقیده به معنای، و مستلزم، صدق آن عقیده نیست (و مثال مسنّتر بودن پرویز از پدر خودش را به همین جهت آوردم).

عقائد آفاقی را، به نوبهٔ خود، به دو گروه تقسیم می‌توان کرد: عقائدی که ترازوی تعیین و تشخیص صحّت و سقم‌شان نه فقط نظراً[1] و بالقوّه

1. in principle

وجود دارد، بلکه، در وضع کنونی علوم و معارف بشری، عملاً[1] و بالفعل نیز در دسترس است، و عقائدی که ترازوی تعیین صحّت و سقم‌شان فقط نظراً و بالقوّه وجود دارد، امّا وضع کنونی علوم و معارف بشری چنان نیست که به ما امکان دهد که عملاً و بالفعل نیز به آن دسترسی داشته باشیم. مثال "در فلان کره که ۵۰۰ میلیارد سال نوری از ما فاصله دارد اکسیژن وجود دارد" به این گروه دوّم از عقائد آفاقی متعلّق است. عقائد آفاقی گروه اوّل را "عقائد آفاقی بالفعل" می‌نامیم، و عقائد آفاقی گروه دوّم را "عقائد آفاقی بالقوّه". شکّ نیست که، از یک جهت، هرچه علوم و معارف بشری پیشرفت می‌کنند از تعداد مصادیق عقائد آفاقی بالقوّه کاسته و بر تعداد مصادیق عقائد آفاقی بالفعل افزوده می‌شود؛ و چه بسا بتوان مدّعی شد که یکی از ملاکهای پیشرفت علوم بشری همین تبدیل عقائد آفاقی بالقوّه به عقائد آفاقی بالفعل است. و از همین‌جا روشن می‌شود که بالقوّه یا بالفعل بودن یک عقیدهٔ آفاقی امری نسبی است و به وضع علوم بشری در هر زمانه‌ای بستگی تمام دارد.

ماحصل این تقسیمبندیها اینکه در هر مکان، زمان، و اوضاع و احوالی فقط اختلاف بر سر عقائد آفاقی بالفعل را فیصله می‌توان داد و عقائد آفاقی بالقوّه و عقائد انفسی همچنان فیصله‌نایافته می‌مانند. بنابراین، باید در مورد عقائد آفاقی بالقوّه به تکثّرگرایی[2] در مقام اثبات و علم (نه در مقام ثبوت و واقع)، و در خصوص عقائد انفسی به تکثّرگرایی مطلق قائل شد.

۳) اعتقادات را، به لحاظ محتوای آنها، می‌توان به سه دستهٔ بزرگ

1. in practice 2. plularism

تقسیم کرد: یکی اعتقادات وجودشناختی[1]، یعنی اعتقاداتی که ناظرند به چیزهای مُتَشَخّص (مانند سقراط و این میکروفون)، یا خاصّه‌ها (مانند رنگ پوست سقراط و شکل این میکروفون)، یا نسبتها (مانند نسبت پدری و فرزندی و فاصلهٔ میان دو شهر)، یا رویدادها (مانند مرگ اسپینوزا)، یا اوضاع و احوال (مانند اینکه سعدی گلستان را نوشته است)، یا مجموعه‌ها (مانند مجموعهٔ گلهای سفید رنگ)، و امثال اینها. دوّم اعتقادات ارزش‌شناختی[2]، یعنی اعتقاداتی دربارهٔ اینکه چه چیز یا چیزهایی ارزش ذاتی[3] دارند، یعنی بالمآل و برای خاطر خودشان ارجمند و مطلوبند (لذّت یا رضایت باطن یا آگاهی و شکوفایی زندگی یا علم و بصیرت یا فضیلت اخلاقی و افعال فضیلت‌آمیز یا دوستی و عاطفهٔ متقابل یا زیبایی و تجربهٔ زیبایی‌شناختی یا توزیع عادلانهٔ خیرات یا ابراز وجود یا...)، چه چیزهایی ارزش ابزاری[4] و وسیله‌ای دارند، یعنی وسیله‌اند برای رسیدن به چیزی که ارزش ذاتی دارد و شرکت علّی در پدید آمدن آن چیز دارند، چه چیزهایی ارزش درونی[5] دارند، یعنی تجربه، آگاهی از، یا مشاهدهٔ آنها دارای ارزش ذاتی است، و چه چیزهایی ارزش سهمی[6] دارند، یعنی در ارزش یک کلّ، که خود جزء آنند، سهم دارند. سوّم اعتقادات وظیفه‌شناختی[7]، یعنی اعتقاداتی در این باب که از لحاظ اخلاقی یا حقوقی از این حیث که پدر یا مادریم یا از این حیث که دارای شغل و حرفه‌ایم یا... چه باید بکنیم یا نباید بکنیم.

اعتقادات دستهٔ دوّم، یعنی اعتقادات ارزش شناختی، عمدتاً دربارهٔ

---

1. ontological
2. axiological
3. intrinsic value
4. instrumental value
5. inherent value
6. contributory value
7. deontological

ارزشهای زیبایی‌شناختی و اخلاقی‌اند، اگر چه، در این دسته، گاهی با ارزشهای معرفتی، حقوقی، دینی و مذهبی، و... نیز سروکار داریم.

۴) درست است که کسانی که دربارهٔ مدارا مطالعه، تحقیق، و تفکّر می‌کنند، گاه، چنان سخن می‌گویند که گویی هم از افراد انتظار مدارا دارند، هم از گروههای مختلف اجتماعی، و هم از حکومت و دولت؛ ولی، به نظر می‌رسد که، در واقع، فقط اشخاصند که می‌توانند مداراگر باشند یا نباشند. نهایت آنکه عمل مداراگرانه یا نامداراگرانه می‌تواند به صورت گفتار، کردار، یا وضع قوانین و مقرّرات اجتماعی ـ حقوقی (اعمّ از سیاسی، اقتصادی، قضائی، جزائی، بین‌المللی و...) ظاهر شود.

از سوی دیگر، نیز، فقط اشخاصند که می‌توانیم با آنها مدارا بورزیم یا نورزیم.

۵) و آخرین نکتهٔ ایضاحی اینکه: اگر گفته می‌شود که اهل مدارا با عقائد یا اعمالی که با عقائد یا اعمال خودشان تغایر یا تعارض دارند معاملهٔ روادارانه یا آزاداندیشانه می‌کنند مقصود این نیست که صرف تغایر یا تعارض آن عقائد یا اعمال با عقائد یا اعمال خودشان سبب می‌شود که با آنها مخالفت نورزند، بلکه مقصود این است که صرف این تغایر یا تعارض سبب نمی‌شود که با آنها مخالفت بورزند. به زبان ساده‌تر، از کسی که اهل مداراست نباید توقّع داشت که به محض اینکه فهمید که عقیده یا عملی با عقیده یا عمل خودش تغایر یا تعارض دارد، چشم بر هر واقعیّت دیگری ببندد و آن عقیده یا عمل را روا دارد، بلکه از وی انتظار باید داشت که به محض اینکه فهمید که عقیده یا عملی با عقیده یا عمل خودش تغایر یا تعارض دارد چشم بر هر واقعیّت دیگری نبندد و با آن عقیده یا عمل به ستیزه برنخیزد. و باز، به تعبیر سوّم، برای کسی که اهل مداراست

صرف تغایر یا تعارض عقیده یا عمل دیگری با عقیده یا عمل خودش تعیین‌کننده نیست، یعنی او را به ستیزه وانمی‌دارد امّا به رواداری هم وانمی‌دارد. برای چنین کسی، اصلاً تغایر یا تعارض عقیده یا عمل دیگری با عقیده یا عمل خودش محلّ توجّه نیست، بلکه آنچه منحصراً محل توجّه اوست حقیقت‌طلبی، در مقام نظر، و عدالت‌طلبی، در مقام عمل، است. و همین نکتهٔ اخیر است که بقیّهٔ این جستار سعی در اثبات آن دارد.

حال که نکات ایضاحی، به تناسب وقت و مجالی که در اختیار بوده است، بسط و تفصیل یافت و مدّعا را از ابهام، ایهام، و غموض بیرون کشید، جای آن است که به ارائهٔ دلیل مدّعا بپردازیم.

الف) اگر عقیده‌ای که اظهار می‌شود از عقائد آفاقی بالفعل باشد امر از دو بیرون نیست: یا، پس از تحقیق، یعنی بعد از رجوع به میزان یا ترازوی تعیین‌کنندهٔ صحّت و سقم عقائد، صحّتش محرز می‌شود یا سقمش. حقیقت‌طلبی، در صورت اوّل، اقتضاء دارد که نه فقط نسبت به اظهار آن عقیده مدارا ورزیم، بلکه خود آن عقیده را بپذیریم و، در صورت دوّم، مقتضی آن است که نه فقط خود آن عقیده را نپذیریم، بلکه نسبت به اظهار آن نیز مدارا نورزیم. حقیقت‌طلبی فوق مداراست.

و اگر عقیده‌ای که اظهار می‌شود از عقائد آفاقی بالقوّه یا از عقائد انفسی باشد حقیقت‌طلبی هیچ اقتضائی ندارد، زیرا، علی‌الفرض، میزان یا ترازویی در اختیارمان نیست که با رجوع به آن بتوانیم راجح یا مرجوح بودن معرفتشناختی این عقیده را نسبت به عقائد ناسازگار با آن معلوم داریم. در اینجا، شأن معرفتی این عقیده با شأن معرفتی همهٔ عقائد متضادّ یا متناقض با آن برابر است و ترجیح هیچیک از آنها بر دیگری وجه عقلانی ندارد و، بنابراین، عدالت‌طلبی اقتضاء دارد که نسبت به اظهار این عقیده، که مخالف با عقیدهٔ خود ما هم هست، مدارا ورزیم.

بلی، در این میان بین عقاید آفاقی بالقوّه و عقائد انفسی فرقی هست، و آن اینکه عقائد آفاقی بالقوّه ممکن است، روزی، بر اثر پیشرفت علوم بشری، به عقائد آفاقی بالفعل تبدیل شوند و در مورد آنها به مقتضای حقیقت‌طلبی، و با همان تفصیلی که ذکرش رفت، عمل شود؛ امّا عقائد انفسی همواره بر همین حال خواهند ماند و به موجب عدالت‌طلبی اظهار آنها روا داشته خواهد شد.

امّا ناگفته پیداست که همهٔ این صورتها وقتی پیش خواهند آمد که عقیده اظهار شده باشد. بنابراین، نسبت به اظهار اوّلیّهٔ عقیده باید مدارا ورزید.

ب) اگر عقیدهٔ مورد بحث از عقائد آفاقی بالفعل کاذب باشد خیرخواهی نسبت همنوعان، که وظیفهٔ کاستن از میزان جهل و خطای عمومی را بر ما الزام می‌کند، مقتضی آن است که، با استفاده از روشهای عقلائی و اخلاقی، مانع از این شویم که صاحبان آن عقیده دیگران را نیز در آن شریک کنند. امّا اگر عقیده از عقائد آفاقی بالفعل صادق یا از عقائد آفاقی بالقوّه یا از عقائد انفسی باشد، باید نسبت به همهٔ کوششهایی که در راه باوراندن آن عقائد به دیگران انجام می‌گیرد مدارا ورزیم.

این مدارا در باب اصل کوشش در جهت باوراندن دیگران است، امّا در خصوص شیوه‌های باوراندن و متقاعدسازی و اقناع نمی‌توان حکم واحد راند. سکوت در باب روشهای باورآفرینی که مبتنی بر تفهیم و استدلال نیستند، بلکه از انواع و اقسام آوازه‌گریها[1]، مغزشوییها، ذهن‌گردانیها، جنگهای روانی، القائات، و تلقینات، که عنوان جامع همهٔ آنها فریبکاری است، سود می‌جویند با خیرخواهی برای همنوعان

1. propaganda

منافات دارد. عدم سکوتی که، در این مورد، وظیفهٔ ماست، البتّه، جز به معنای آشکار ساختن وجه مغالطی این‌گونه باورآفرینی‌ها نیست.

ج) و امّا در مورد عمل به مقتضای عقیده، چه دلیلی داریم بر اینکه حقّ داریم که نگذاریم کسانی به مقتضای عقائد خودشان، که با عقائد ما تغایر یا تعارض دارند، عمل کنند؟ اگر X بتواند، به مدد دلیلی که از نظر Y، به هیچ روی، خدشه‌پذیر نباشد، اثبات کند که "Y اخلاقاً موظّف است که به مقتضای عقیدهٔ X عمل کند، نه به مقتضای عقیدهٔ خودش" یا "X اخلاقاً حقّ دارد که از Y بخواهد که به مقتضای عقیدهٔ خودش عمل نکند، بلکه به مقتضای عقیدهٔ X عمل کند"، یعنی اگر یکی از این دو عقیده بتواند در زمرهٔ عقائد آفاقی بالفعل صادق درآید، در آن صورت، X حقّ دارد که نسبت به عمل Y به مقتضای عقیدهٔ خودش مدارا نورزد. امّا چنین دلیل خدشه‌ناپذیری را کدام X بر کدام Y عرضه کرده است؟ البتّه، اگر، به فرض محال، چنین دلیلی اقامه می‌شد، از آن پس، Y، در عمل به مقتضای عقیدهٔ X، در واقع، به مقتضای عقیدهٔ خودش عمل می‌کرد.

این سخن، بعینه، هم در مورد عمل در ساحت خصوصی زندگی صادق است و هم در مورد عمل در ساحت عمومی زندگی. نهایت آنکه، در ساحت عمومی زندگی، یعنی وقتی که Y وارد حیطه‌ای می‌شود که، در آن، آثار و نتایج اعمالش، فقط عائد خودش نمی‌شود، بلکه عائد شخص یا اشخاص دیگری نیز می‌گردد، حقّ Y نسبت به عمل به مقتضای عقائد خودش به قیود و شروطی نیز مقیّد و مشروط می‌شود، که ذکر آنها از قلمرو مبحث مدارا بیرون است (و به عقیدهٔ من، کسانی که در بحث از مدارا به ذکر آن قیود و شروط و دفاع از ضرورت وجود آنها پرداخته‌اند خلط مبحث کرده‌اند و نادانسته به بحث آزادی و حدود آن وارد شده‌اند.)

د) عدم مدارا در مقام قانونگذاری بدین معناست که قانونگذاران شیوهٔ زندگی‌ای را که، به عقیدهٔ خودشان، شیوهٔ مطلوب زندگی است صورت قانونی ببخشند و در پیش گرفتن همان شیوه را از همهٔ شهروندان بخواهند و تخلّف از آن را کیفر دهند. سخنی که در بند (ج) گفته شد، در اینجا نیز، بعینه قابل تکرار است و چون دلیلی که در آنجا مطالبه می‌شد، در اینجا، نیز مطالبه می‌شود امّا ارائه نمی‌شود، چاره‌ای جز مدارا در مقام قانونگذاری نیست، و این مدارا به این معناست که: a) عقائد آفاقی بالفعل صادق، بدون هیچ‌گونه رجوع و توجّه به افکار عمومی و آراء شهروندان، در قانونگذاری محل اعتناء باشند، b) عقائد آفاقی بالفعل کاذب، باز هم بدون رجوع به افکار عمومی، به هیچ‌وجه محل اعتناء نباشند، و c) در مورد سایر عقائد، یعنی عقائد آفاقی بالقوّه و عقائد انفسی، از شهروندان جامعه، که هرگونه سود و زیان اجرای قوانین متوجّه آنان می‌شود، نظرپرسی شود و هر عقیده‌ای که مورد وفاق همه یا اکثریّت شهروندان بود صورت قانونی بیابد. در مورد عقائد آفاقی بالفعل حقیقت‌طلبی اقتضاء عدم رجوع به افکار عمومی را دارد، و در مورد عقائد آفاقی بالقوّه و عقائد انفسی عدالت‌طلبی اقتضاء رجوع به افکار عمومی را. مردمسالاری، به این معنا، نتیجهٔ مدارا در مقام قانونگذاری، و تنها نوع حکومتی است که بدان الزام معرفتشناختی ـ اخلاقی داریم.

بیشکّ، اگر اقلّیّتی از شهروندان، در نظام مردمسالارانه، موافق با بعضی از قوانین مصوّب و مدوّن نباشند چاره‌ای جز اطاعت از این قوانین ندارند و، به این لحاظ، گویی با آنان مدارا نشده است، امّا این شرّ اجتناب‌ناپذیر مردمسالاری چنان عظیم نیست که ما را از اصل این نظام حکومتی رویگردان کند، علی‌الخصوص که نظامهای حکومتی دیگر نیز با

ابعاد عظیمتری از این شرّ دست و گریبان‌اند.

ه) در میان عقائد وجودشناختی، مسلّماً، عقائدی که مربوط به حیات پیش از حیات دنیوی و حیات پس از حیات دنیوی و عوالم فوق عالم طبیعت‌اند در عداد عقائد آفاقی بالقوّه‌اند. در میان عقائد ارزش‌شناختی عقائدی که ناظر به ارزشهای ذاتی‌اند در زمرهٔ عقائد انفسی‌اند. و در میان عقائد وظیفه‌شناختی آنها که به وظائف اخلاقی مربوط می‌شوند، یقیناً، آفاقی بالفعل نیستند. خود این سه حکم از احکام تجربی ـ تاریخی‌اند، و این بدین معناست که تجربه و تاریخ گواهند که هیچیک از عقائد مذکور، تاکنون، نتیجهٔ یک دلیل خدشه‌ناپذیر واقع نشده‌اند.

با توجّه به این مطلب، بخوبی هویداست که مهمّترین و کلانترین عقائد ما، در باب "از کجا آمده‌ایم؟"، "به کجا خواهیم رفت؟"، "برای چه آمده‌ایم؟"، "آیا عالم یا عوالم دیگری در فراسوی طبیعت هست یا نه؟"، "آیا خدا وجود دارد یا نه؟"، "آیا جهان هستی هدفی دارد؟"، "آیا نظام جهان نظام اخلاقی است یا نه؟"، "معنای زندگی چیست؟"، و از همه مهمّتر "چه باید کرد؟"، هیچیک حاصل یک استدلال خدشه‌ناپذیر و قاطع نیست.

ممکن است گفته شود که کسانی که پاسخ این قبیل پرسشهای سترگ را از طریق دین و مذهب خود دریافت می‌کنند ضرورت ندارد که برای هر یک از پاسخهای خود، جداگانه، دلیل خدشه‌ناپذیر و قاطعی اقامه کنند، بلکه چون هرچه در کتب مقدّس دینی و مذهبی‌شان آمده است حقّ است و این پاسخها نیز در همان کتب آمده است، بنابراین، این پاسخها نیز حقّند. در مقام جوابگویی به این سخن باید گفت: گویندهٔ این سخن خود

را از ارائهٔ دلیل قاطع بر یکایک عقائد خود معاف کرده است، امّا بار اثبات سه مدّعا را بردوش خود نهاده‌است: یکی حجّیّت معرفتشناختی سخن کس یا کسانی که کتب مقدّس دینی و مذهبی به آنان منسوب است؛ دیگری وثاقت تاریخی خود این کتب؛ و سوّم اعتبار هرمنیوتیکی فهمی که از گزاره‌های موجود در این کتب داشته است؛ و هیچیک از این سه مدّعا از مدّعیات آفاقی بالفعل نیست، بلکه هر سه از مدّعیات آفاقی بالقوّه‌اند.

انصاف این است که جز در ریاضیات، منطق، بخشهایی از علوم تجربی طبیعی، بخشهایی اندک از علوم تجربی انسانی، و بخشهایی اندک از علوم تاریخی با باورها و گزاره‌های آفاقی بالفعل سروکار نداریم.

گفت‌وگوی تمدّنها: تجمّل یا ضرورت فرهنگی*

در باب مفهوم، ماهیّت، شرایط، موانع، فایده و ضرورت گفت‌وگوی تمدّنها، مخصوصاً در چهار سال گذشته، سخنان فراوان گفته‌اند و نوشته‌اند. این نوشتار کوشش فروتنانه‌ای است برای ارائهٔ تفسیر و تصویری از گفت‌وگوی تمدّنها که، برحسب آن، این گفت‌وگو از حدّ یک تجمّل فرهنگی فراتر می‌رود و به مرحله ضرورت می‌رسد.

۱. از لحاظ منطق، قبل از هر چیز، لازم است که مفهوم ''گفت‌وگوی تمدّنها'' ایضاح شود. در ابتدا، مرادم از لفظ ''تمدّن'' را معلوم می‌کنم و سپس به ایضاح مفهومی ''گفت‌وگو'' می‌پردازم.

۱. ۱. از دو لفظ ''تمدّن'' و ''فرهنگ'' در زبان فارسی معانی بسیار عدیده‌ای اراده شده‌اند که بر حسب بعضی از این معانی ''تمدّن'' و ''فرهنگ'' معادل و مترادف‌اند و بر حسب بعضی دیگر از معانی این دو لفظ بر دو پدیده یا رویداد یا وضع مختلف دلالت دارند؛ و این امر در مورد

---

*. نشر نخست در: پل فیروز، شمارهٔ اوّل، سال اوّل (پائیز ۱۳۸۰)، ص ص ۲۴ـ۹.

معادلهای این دو لفظ در سایر زبان‌ها نیز صدق می‌کند. طبعاً، در این نوشتار، باید از "تمدّن" معنایی اراده شود که، بر طبق آن معنا، اوّلاً: بتوان گفت که بیش از یک تمدّن، در جهان امروز، وجود دارد، و ثانیاً: بتوان از "گفت‌وگو"ی تمدّنها دم زد. معنایی که، در اینجا، از "تمدّن" اراده می‌کنم، و واجد این دو شرط هم هست، این است: فرهنگ اختصاصی یک زمان یا مکان خاصّ.(۱) به این معنا، هم از تمدّنهای همزمان و ناهمکان سخن می‌توان گفت، و هم از تمدّنهای همکان و ناهمزمان، و هم از تمدّنهای ناهمزمان و ناهمکان؛ اگر چه گفت‌وگو، بیشک، فقط در میان تمدّنهای همزمان و ناهمکان امکان تحقّق دارد. این نیز ناگفته پیداست که، چون امروزه کشورهای جهان در گفت‌وگوی تمدّنها شرکت می‌جویند، بالطّبع، مراد از مکان‌هایی که به تعدّد آنها تعدّد تمدّنها حاصل می‌آید همان محدوده‌هایی است که کشورها، به حکم مرزبندی‌های سیاسی و بین‌المللی، در اختیار دارند؛ اگر چه این نوع تعدّد تمدّنها، بنا به ادلّه‌ای که، در اینجا، مجال ذکر آنها نیست، به هیچ روی، قابل دفاع منطق نیست.

وقتی از "تمدّن" فرهنگ اختصاصی یک زمان یا مکان خاصّ را اراده کنیم، از ما انتظار می‌رود که مرادمان از "فرهنگ" را نیز مشخّص‌سازیم. منظور از "فرهنگ"، در اینجا، شیوه زندگی یک جامعه یا گروه است. به عبارتی تفصیلی‌تر، فرهنگ یعنی نگرش، باورها، احساسات و عواطف، خواسته‌ها، آداب و رسوم، عادات، دستاوردها، و فرآورده‌های خاصّ یک جامعه یا گروه.

۲. ۱. گفت‌وگو[1] با گپ زدن[2] فرق دارد. گپ زدن مکالمه‌ای است که مهمّترین خصیصه‌اش بیهدفی است و، چون بیهدف است، سرسری و

---

1. dialogue
2. chattering

بدون اعتناء و دقّت، پیوسته و بی‌وقفه، و با سرعت نامتناسب انجام می‌یابد. گپ زدن، در واقع، نوعی پرسه‌زنی و هرزه‌گردی گفتاری است و حال آنکه مهمّترین ویژگی گفت‌وگو هدفمندی آن است. گفت‌وگو با جرّوبحث[1] هم فرق دارد. جرّوبحث، البتّه، هدفمند هست، ولی هدف آن اثبات برتری خود بر دیگری، از راه حمله به او و دفاع از خود در برابر حملات او، است، در صورتی که هدف گفت‌وگو حلّ یک مسألهٔ نظری یا رفع یک مشکل عملی است که همه دست‌اندرکاران گفت‌وگو با آن مواجهند. در جرّوبحث، هر یک از شرکت‌کنندگان هدفی خاصّ خود دارد که نه فقط غیر از هدف شرکت‌کننده دیگر است، بلکه مخالف و ضدّ آن است؛ امّا در گفت‌وگو، همه شرکت‌کنندگان هدف واحد و مشترکی دارند. در جرّوبحث، یک شرکت‌کننده اگر اصلاً به سخن شرکت‌کننده دیگر گوش بدهد فقط بدین قصد است که از سخن او باخبر شود تا بتواند به آن حمله برد یا از خود در برابر آن دفاع کند و، از این رو، هیچ یک از طرفین، در واقع، در حال سکوت نیست، چرا که یکی به آوای بلندتری، که ناظر هم می‌تواند بشنود، در حال سخن گفتن است، و دیگری نیز به آوای آهسته‌تری، که البتّه برای ناظر شنیدنی نیست، در حال سخن گفتن با خود و آماده‌سازی خود برای حمله یا دفاع است. هر دو سخن می‌گویند: یکی با آوایی بلندتر، و دیگری به آوایی خفیف و نجواگونه. این هیاهو و غوغای درونی‌ای که عارض شرکت‌کننده‌ای است که بظاهر در حال گوش دادن است، نه سخن گفتن، بواقع سکوت را از او گرفته و، در نتیجه، او را از فهم درست سخن دیگری محروم کرده است. در گفت‌وگو، امّا، از آنجا که شرکت‌کنندگان همه همّ و غمّشان مصروف حلّ یا رفع مسأله یا

1. dispute

مشکل واحد و مشترکی است، نه غلبه بر یکدیگر، سخن گفتن واقعی در کار است و گوش دادن واقعی: کلام راستین و سکوت راستین. در سکوت راستین، که همراه و نتیجه دغدغهٔ جدّی برای حلّ یا رفع مسأله یا مشکل مشترک است، فهم درست سخن دیگری حاصل می‌آید و امکان نقد آن، نیز، فراهم می‌شود. ماحصل آنکه در جرّوبحث دو هدف مختلف و متخالف طرفین را به حمله و دفاع می‌کشانند و در گفت‌وگو یک هدف مشترک دو طرف را به فهم و نقد سوق می‌دهد.

پس، گفت‌وگو مکالمه‌ای است که در آن شرکت‌کنندگان برای نیل به هدفی واحد و مشترک، که حلّ یا رفع مسأله یا مشکل مبتلا به همه‌شان است، به فهم و نقد سخن یکدیگر می‌پردازند. در فرآیند گفت‌وگو، فهم سخن تو زمینه‌ساز نقد آن سخن از سوی من می‌شود، و نقد من سبب می‌شود که تو یا مدّعای خودت را واضح‌تر کنی یا دلیل خودت را قویّ‌تر، و این ایضاح مدّعا یا تقویت دلیل مرا به فهم عمیق‌تر سخن تو و نقد دقیق‌تر آن رهنمون می‌شود و، بدین ترتیب و با این سیر دیالکتیکی، گام به گام و دست در دست هم به حلّ یا رفع مسأله یا مشکل نزدیک‌تر و نزدیک‌تر می‌شویم.

۲. امّا ماهیّت و حقیقت گفت‌وگوی تمدّنها چیست؟ برای پاسخگویی به این پرسش، نخست باید به این دو پرسش پاسخ دهیم که: در گفت‌وگوی تمدّنها شرکت‌کنندگان کیانند؟ و هدفشان ازگفت‌وگو چیست؟

۱. ۲. شکّ نیست که اسناد گفت‌وگو به تمدّنها اسناد حقیقی نیست، بلکه اسناد مجازی (از نوع مجاز مُرسَل) است، چراکه گفت‌وگو حقیقتاً فقط قابل اسناد به اشخاص[1] است و تمدّن شخص نیست. نیازی به دانستن

1. persons

مؤلّفه‌ها یا ملاک‌هایی که فیلسوفان ذهن برای شخص بودن یک موجود قائل شده‌اند نیست برای اینکه دریابیم که خود تمدّنها موجوداتی نیستند که بتوانند با هم گفت‌وگوکنند. لاجرم وقتی که از گفت‌وگوی تمدّنها سخن می‌رود منظور گفت‌وگوی اشخاصی است که به تمدّنهای مختلف تعلّق دارند یا احساس تعلّق می‌کنند. در گفت‌وگوی تمدّنها انسانهایی که وابسته به تمدّنهای گونه‌گون‌اند یا احساس وابستگی به این تمدّنها دارند با هم به گفت‌وگو می‌پردازند.

آنچه دربارهٔ (احساس) تعلّق یا وابستگی گفتم نیازمند توضیح و تکمیل است. برای اینکه بتوان گفت که تمدّنها با هم گفت‌وگو می‌کنند، ظاهراً، چاره‌ای جز این نیست که انسانهایی که واقعاً در حال گفت‌وگویند، به نحوی، نمایندگان تمدّنها باشند. اگر کسانی که، مثلاً، در گفت‌وگوی دو تمدّن چینی و ایرانی شرکت دارند، به هیچ نحوی، نمایندگان یکی از این دو تمدّن نباشند گفت‌وگوی مذکور، فی‌الواقع، گفت‌وگوی دو تمدّن نیست، بلکه، حداکثر، گفت‌وگوی چین‌شناسان و ایران‌شناسان دربارهٔ دو تمدّن است. گفت‌وگوی تمدّنها را نباید با گفت‌وگو دربارهٔ تمدّنها خلط کرد. شرط لازم (و، البتّه، نه کافی) برای‌اینکه گفت‌وگویی گفت‌وگوی دو تمدّن باشد این است که بعضی از شرکت‌کنندگان، به صورتی، نمایندهٔ یکی از این دو تمدّن باشند و سایر شرکت‌کنندگان، به صورتی، نمایندهٔ تمدّن دیگر. اگر در گروهی که (احساس) وابستگی به تمدّن امریکای لاتین دارند برخی متخصّص و صاحب‌نظر در باب تمدّن چین باشند و برخی دیگر متخصّص و صاحب‌نظر در باب تمدّن ایران، و این گروه با هم دربارهٔ تمدّن چین و تمدّن ایران گفت‌وگو و تبادل نظر کنند، باید گفت که گفت‌وگوی دو تمدّن چین و ایران صورت نگرفته است، بلکه

گفت‌وگویی دربارهٔ این دو تمدّن انجام پذیرفته است. نماینده یک تمدّن بودن فقط به این نیست که شخص از آن تمدّن، کمابیش، شناختی داشته باشد، بلکه این نیز لازم است که به آن تمدّن، کمابیش، (احساس) وابستگی‌ای نیز داشته باشد و، کمابیش، بخواهد که موجودیّت آن تمدّن محفوظ بماند. کوتاه سخن آنکه، نماینده یک تمدّن بودن صرفاً امری شناختی[1] نیست، بلکه امری احساسی و عاطفی[2] و ارادی[3] هم هست. به این نکته باز خواهیم گشت. (بنگرید به: ۲. ۳. ۴.)

۲. ۲. برای فهم هدف گفت‌وگوی تمدّنها باید، مقدّمتاً، به چند نکته التفات داشت:

۱. ۲. ۲. یکی از مهمّترین تفاوتهای میان پدیده‌هایی که مصنوع بشرند و پدیده‌هایی که مصنوع بشر نیستند و حتّی سابق بر پدید آمدن بشر وجود داشته‌اند این است که وجود یا عدم پدیده‌های غیرمصنوع دائرمدار برآوردن یا برنیاوردن نیازهای بشر نیست، یعنی چنین نیست که، مثلاً ریگهای بیابان تا وقتی وجود داشته باشند که نیاز یا نیازهای بشری‌ای را برآورده سازند و اگر روزی وضع چنان شود که دیگر هیچ یک از نیازهای بشر را برآورده نکنند معدوم شوند. بنابراین، پدیده‌های غیرمصنوع نه استمرار وجودشان نشان آن است‌که نیازی از نیازهای بشر را برمی‌آورند، و نه انقطاع وجودشان علامت آن است که دیگر هیچ نیازی را برآورده نمی‌کنند. و نیز نه اینکه نیازی بشری را برآورده کنند ضامن بقائشان می‌شود، و نه اینکه نیازی را برنیاورند باعث فنائشان. برآوردن یا برنیاوردن نیاز بشری فقط علّت اقبال بشر به آنها یا ادبار

---

1. cognitive
2. emotive
3. conative

بشر از آنها می‌شود. امّا وجود یا عدم پدیده‌های مصنوع توقّف تامّ دارد بر اینکه نیازهای بشر را برآورند یا برنیاورند. یعنی، از باب نمونه، خطّ، که از مصنوعات بشری است، تا وقتی استمرار وجود خواهد داشت که نیازی بشری را، که همان انتقال مافی‌الضمیر به شخص یا اشخاص غائب است، برآورد و اگر روزگاری بیاید که دیگر خط این نیاز را برآورده نکند (یا پدیده مصنوع دیگری این نیاز را به نحوی بهتر برآورده کند)، نه فقط اقبال بشر را از دست می‌دهد، بلکه یکسره نابود می‌شود. پس، پدیده‌های مصنوع، از سویی، استمرار وجودشان دالّ بر این است که هنوز نیازی را برمی‌آورند و انقطاع وجودشان دالّ بر اینکه دیگر نیازی را برنمی‌آورند و، از سوی دیگر، اینکه نیازی را برآورند علّت بقاء و ماندنشان می‌شود و اینکه نیازی را برنیاورند علّت فناء و رفتنشان. و رمز این مطلب هم این است که، در مورد پدیده‌های مصنوع بشر، ادبار آدمی از آنها همان و نابود شدنشان همان.

۲. ۲. ۲. تمدّن از پدیده‌های مصنوع بشر است و، از این رو، مشمول همهٔ احکامی است که بر این قسم پدیده‌ها جاری است. این سخن بدین معناست که تمدّنها: اوّلاً: در اصل، برای حلّ مسائل بشری تأسیس شده‌اند، و ثانیاً: تا وقتی بقائشان استمرار دارد که از عهدهٔ حلّ مسائل بشری برآیند. برای یک تمدّن، عدم توفیق در حلّ مسائل بشری همان و زوال و فنای خود تمدّن همان. البتّه، چون آفتابی شدن عدم توفیق یک تمدّن در حلّ مسائل بشری امری تدریجی و احیاناً کند آهنگ است در محاق افتادن و غروب و افول تمدّن نیز به تدریج و نرم نرمک انجام می‌گیرد.

۳. ۲. ۲. از آنچه در بند قبل گفته شد، سه نتیجه می توان گرفت: الف)

تمدّنها باید در باب تشخیص مسأله[1] سعی و تأمّل کنند؛(۲) ب) تمدّنها باید در باب حلّ مسأله[2] سعی و تأمّل کنند؛ ج) یک روش سودمند برای فهم یک تمدّن این است که بفهمیم که آن تمدّن بیشتر سعی در حلّ چه مسائلی دارد و چگونه در جهت حلّ آنها می‌کوشد.(۳)

۴. ۲. ۲. در قیاس با مسائلی که بشر در گذشته با آنها مواجه بوده است، مسائل مبتلابه بشر امروز بسیار پرشمارتر و ژرف‌تر و حلّ آنها بسیار دشوارتر و پیچیده‌تر است. به همین سبب، وضع کنونی بشر بغایت خطرخیزتر، هول‌انگیزتر، و شکننده‌تر از اوضاع سابق بشر است.

از همین جا به نکته‌ای گریز بزنم، و آن اینکه کسانی که گفت‌وگوی تمدّنها را به معنای گفت‌وگو راجع به تأثیر و تأثرهای متقابل تمدّنها در گذشته، برای تعیین سهم و نقش هر تمدّن در تکوّن، تطوّر، و تکامل تمدّنهای دیگر، فهم و تفسیر می‌کنند، جدّاً از فوری و فوتی بودن وضع و حال کنونی بشر غفلت یا تغافل ورزیده‌اند. بگذریم از اینکه مرتکب دو خطای کم اهمّیّت‌تر دیگر هم شده‌اند: یکی اینکه گفت‌وگوی تمدّنها را با گفت‌وگو دربارهٔ تمدّنها خلط کرده‌اند، و دیگر اینکه این گفت‌وگو را با مطالعات و تحقیقات علمی و آکادمیک که چند قرنی است که دربارهٔ تمدّنهای گونه‌گون جهان صورت می‌گیرد، و نه جدید است و نه بدیع، اشتباه گرفته‌اند. تفطّن نیافته‌اند به اینکه اگر مقصود از گفت‌وگوی تمدّنها چنین چیزی بود، نه گفت‌وگوی تمدّنها را می‌شد نظریّهٔ نوظهوری تلقّی کرد و نه مخالفت با آن وجه معقولی می‌داشت. گفت‌وگوی تمدّنها باید معطوف به حال و آینده باشند، نه معطوف به گذشته. وضع کنونی بشر به وضع کسی می‌ماند که به بیماری‌ای دچار شده است که تشخیص یا علاج آن

---

1. problem - identifying
2. problem - solving

بسیار دشوار است و، به همین جهت، از یک کمیسیون پزشکی خواسته شده است که در باب بیماری او با یکدیگر مشاوره و تبادل‌نظر کنند. این گروه باید با صداقت و جدّیت و هوشیاری هر چه تمام‌تر در احوال این بیمار نظر کنند و دغدغهٔ وضع او را داشته باشند، نه اینکه به جرّوبحث در باب سوابق تحصیلی و مدارک دانشگاهی و اساتید و شاگردان و موفّقیّت‌های شغلی و حرفه‌ای خود و اینکه کدام یک از آنان شاگرد یا استاد کدام شخص دیگر بوده یا نبوده است مشغول شوند. گفت‌وگوی تمدّنها تنها در صورتی کاری درست[1] و ذی‌ربط و متناسب[2] با روزگار ماست که تمدّنها را اعضای کمیسیون پزشکی‌ای تصوّر کنیم که بر بالین بیماری احضار شده‌اند که تشخیص یا علاج بیماریش کار سهل و خردی نیست، و این بیمار همین بشر امروز است.

به شاکله اصلی نوشتار بازگردم. مسائل مبتلابه بشر امروز را می‌توان به صورت‌های بسیار متفاوت و مختلفی تقسیم‌بندی کرد. در هر تقسیم‌بندی‌ای نیز هر یک از اقسام به اقسام فرعی‌تر و کوچک‌تری تقسیم می‌تواند شد؛ و این روند قابل ادامه است. به عنوان نمونه، می‌توان همه مسائل را ابتداءً به سه قسم کلّی و بزرگ تقسیم کرد: مسائلی که در ارتباط انسان با خودش پدید می‌آیند (مسائل فردی)، مسائلی که در ارتباط انسان با انسانهای دیگر پدید می‌آیند (مسائل اجتماعی)، و مسائلی که در ارتباط انسان با طبیعت پدید می‌آیند (مسائل محیط زیست). مسائل فردی به مسائل جسمانی، مسائل ذهنی، و مسائل روانی قابل تقسیم است؛ مسائل اجتماعی به مسائل مربوط به خانواده، مسائل مربوط به تعلیم و تربیت، مسائل مربوط به اقتصاد، مسائل مربوط به سیاست،

---

1. right　　2. relevant

مسائل مربوط به حقوق، و مسائل مربوط به روابط گروه‌ها، جماعت‌ها، قشرها، طبقات، اقوام، و ملّت‌ها، تقسیم‌پذیر است؛ و مسائل محیط زیست را هم می‌توان به مسائل ناشی از محدودیّت منابع طبیعی، مسائل ناشی از تضییع منابع طبیعی، و مسائل ناشی از سوءاستفاده از منابع طبیعی تقسیم کرد. این تقسیم‌بندی‌ها را باز هم می‌توان ادامه داد، امّا آنچه از ادامه این تقسیم‌بندی‌ها، که فی‌نفسه کار مهمی است، به مراتب مهمّتر است علّت‌جویی و ریشه‌یابی این مسائل است. به نظر می‌رسد ــ و این نظر هم مقبول فهم عرفی[1] است و هم مورد تأیید آسیب‌شناسی[2]‌های گونه‌گونی که در باب مسائل فردی، مسائل اجتماعی، و مسائل محیط زیست صورت گرفته است ــ که هرچه علّت‌جویی و ریشه‌یابی مسائل ادامه بیشتری بیابد از شمار مسائل کاسته می‌شود، به نحوی که چه بسا، در نهایت کار، معلوم شود که همهٔ مسائل مبتلا به بشر امروز ناشی از یک، دو، سه، یا چند مسألهٔ معدود است؛ یعنی خاستگاه و مادر همهٔ مسائل ما معدودی مسألهٔ اصلی، مهمّ، و خطیر است.

۵. ۲. ۲. اینک، و پس از ذکر چهار نکتهٔ مقدّماتی، می‌توانیم به هدف گفت‌وگوی تمدّنها اشاره کنیم.

هدف گفت‌وگوی تمدّنها این باید باشد که، به قصد حلّ مسائل مبتلابه بشر امروز، معلوم کند که هر تمدّن خاصّی اوّلاً: در باب خاستگاه همهٔ مسائل امروزین ما چه رأی و نظری دارد، یعنی چه مسأله یا مسائلی را علّة‌العلل همه مسائل دیگر می‌داند، به طوری که اگر آن مسأله یا مسائل حلّ شود سایر مسائل، خود به خود، حلّ خواهند شد (تشخیص مسأله)، ثانیاً: راه‌حلّ آن مسأله یا مسائل را چه می‌داند (حلّ مسأله)، و ثالثاً: چه

1. common sense　　2. pathology

شیوه‌های عملی و رفتاری‌ای برای به واقعیّت پیوستن راه‌حلّ‌ها پیشنهاد می‌کند (طریقهٔ عمل).

۳. ۲. اکنون می‌توانیم، در باب ماهیّت و حقیقت گفت‌وگوی تمدّنها، بگوییم که: گفت‌وگوی تمدّنها گفت‌وگویی میان نمایندگان تمدّنهاست که هدف اصلی آن حلّ مسائل مبتلابه بشر امروز است و این هدف اصلی را با به جامه عمل پوشاندن سه هدف فرعی‌تر محقّق می‌سازد: یکی تعیین اینکه هر تمدّنی چه مسأله یا مسائلی را امّ‌المسائل بشر می‌داند، دوّم تعیین اینکه هر تمدّنی چه راه‌حلّی برای امّ‌المسائل بشر دارد، و سه دیگر تعیین اینکه شیوه‌های عملی پیشنهادی هر تمدّنی برای حلّ امّ‌المسائل چیست.

۳. امّا کسانی در این گفت‌وگو شرکت می‌کنند که پیشفرضهایی داشته باشند. اهمّ این پیشفرضها عبارتند از:

۱. ۳. هر یک از تمدّنهای موجود، در باب تشخیص امّ‌المسائل بشری، حلّ آن، و طریقهٔ عملی حلّ آن، سخنی دارد. (پیشفرضی ناظر به واقع و تجربی)

ماندگاری و حضور نسبی هر یک از تمدّنهای موجود می‌تواند شاهدی بر صدق این پیشفرض باشد. (بنگرید به: ۲. ۲. ۲)

۲. ۳. تمدّنها، در باب تشخیص، حلّ، و طریقهٔ عملی حلّ امّ‌المسائل بشری، با هم تفاوت، اختلاف، و تعارض دارند. (پیشفرضی ناظر به واقع و تجربی)

گفت‌وگو، به معنایی که در این نوشتار مورد نظر است، تنها در صورتی انجام می‌گیرد که طرفین گفت‌وگو لااقلّ احتمال بدهند که در مواضعی با یکدیگر اختلاف داشته باشند.

۳. ۳. هیچ تمدّنی از هیچ تمدّن دیگری استغنای کامل ندارد. به عبارت

دیگر، نه هیچ تمدّنی غنیّ مطلق است، و نه هیچ تمدّنی فقیر مطلق. هر تمدّنی ممکن است از جهتی نیازمند به تمدّن دیگری باشد و از جهت دیگر برآورنده نیاز آن تمدّن. (پیشفرضی ناظر به واقع و تجربی)

اگر نمایندگان یک تمدّن، تمدّن خود را تجسّم حقّانیّت و کمال و تمدّن دیگران را تجسّم بطلان و نقص بدانند هرگز با آنان به گفت‌وگو نخواهند نشست.

۴. ۳. نمایندگان و وابستگان به یک تمدّن می‌توانند دعاوی تمدّنهای دیگر را فهم و نقد کنند. (پیشفرضی معرفتشناختی و هرمنیوتیک)

یکی از تفاسیری که از ایمان‌گروی[1] ویتگنشتاین، که مبتنی بر دو نظریّه شیوهٔ زندگی[2] و بازی‌های زبانی[3] اوست، کرده‌اند این است که فقط در درون یک نظام دینی می‌توان آن نظام را فهم کرد و چون هیچ شخصی نمی‌تواند به بیش از یک نظام دینی ملتزم و متعهّد باشد، هیچ کس نمی‌تواند دینی غیر از دین خود را فهم کند، دعاوی آن را به نقد کشد، و آن دین را با دین خود مقایسه کند. ناگفته پیداست که چنین رأیی امکان فهم و نقد سخنان و دعاوی یک دین را برای متدیّنان به سایر ادیان منتفی می‌داند؛ و اگر کسی به نظیر این رأی در باب تمدّنها قائل باشد، طبعاً، باب گفت‌وگوی تمدّنها را مسدود می‌بیند.

۵. ۳. فهم یک تمدّن و دعاوی آن امری ذومراتب است و نادرست و درست و خوب و خوبتر و سطحی و عمیق دارد، و امرش دائر بین "همه یا هیچ" نیست. (پیشفرضی معرفتشناختی و هرمنیوتیک)

اگر این پیشفرض در کار نباشد، ممکن است نمایندگان یک تمدّن

---

1. fideism
2. form of life
3. Language - games

فهمشان را از تمدّن دیگر کافی و وافی بدانند و نیازی به گشودن باب گفت‌وگو احساس نکنند یا پس از طی مراحلی از گفت‌وگو فهم خود را کامل تلقّی کنند و باب گفت‌وگو را ببندند.

۶. ۳. منطقهٔ بیطرف معرفتشناختی‌ای هست که می‌توان موارد اختلاف و نزاع را در آن منطقه فیصله داد. (پیشفرضی معرفتشناختی)

شکّ نیست که اگر گمان بریم که هر تمدّنی جهان‌نگری‌ای خاصّ‌خود دارد که فقط بر طبق موازین و معاییر آن می‌تواند دعاوی سایر تمدّنها را ارزیابی کند و آنها را بپذیرد یا وازند به این نتیجه می‌رسیم که گفت‌وگوی تمدّنها حاصلی جز این ندارد که نمایندگان هر تمدّنی اعلام کنند که از سایر تمدّنها چه عناصر و اجزائی را می‌پسندند و خوش دارند و کدام عنصر و جزئی را نمی‌پسندند و خوش ندارند، نه اینکه نمایندگان همهٔ تمدّنها دریابند که فلان عنصر و جزء فلان تمدّن حقّ و درست هست یا نیست. به تعبیر دیگر، قائل شدن به انفسی بودن یا ذهنیّت[1] معرفتشناختی گفت‌وگوی تمدّنها راکاری تقریباً بی‌حاصل می‌کند و فقط با قول به آفاقی بودن یا عینیّت[2] معرفتشناختی این کار به غرض خود می‌رسد؛ یعنی اگر داوری‌ها، باورها، نظریّه‌ها، مفاهیم، و ادراکاتی وجود داشته باشند که همه انسانها، فارغ از اینکه به چه تمدّن (یا فرهنگ یا سنّت یا دین یا ایدئولوژی یا جهانبینیٔ یا نژاد یا ملّت یا قوم) خاصّی تعلّق و وابستگی دارند، آنها را معتبر بدانند و بر آنها اجماع داشته باشند، آنگاه، می‌توان هر اختلاف و نزاع فرهنگی و فکری‌ای را که در جریان گفت‌وگو پیش می‌آید بر اساس آن ذهنیات مورد وفاق فیصله بخشید، والاّ هیچ اختلاف و نزاعی فیصله‌پذیر نمی‌تواند بود، و نهایتاً همه چیز به خوشایند و بدآیند

1. subjectivity

2. objectivity

و ذوق و سلیقه و مشرب و مذاق وگزینش‌های خودسرانه و ترجیحات فردی یا گروهی بازمی‌گردد؛ و اگر چنین باشد گفت‌وگو را چه حاصل؟

۷. ۳. در گفت‌وگو، باید حقّانیّت دعاوی خود را با یقین و قطعیتی در خور اظهار کرد، یعنی، به یک معنا، نباید نسبی‌انگار[1] بود. (پیشفرضی وظیفه‌شناختی و روششناختی)

اگر شرکت‌کننده در گفت‌وگو حاضر باشد که دعاوی خود را با سست‌باوری و بی‌مهری اظهار کند یا به محض اینکه با نخستین وخفیف‌ترین نقدی مواجه شود دست از ادّعای خود بشوید، در واقع، گفت‌وگو صورت نخواهد گرفت.

۸. ۳. در گفت‌وگو، باید به دعاوی خود نیز به چشم نقّادانه نگریست، یعنی، به یک معنا، نباید جزمی‌اندیش[2] بود. (پیشفرضی وظیفه‌شناختی و روش شناختی)

اگر کسی، به هیچ روی، حاضر نباشد که معامله‌ای را که با دعاوی دیگران می‌کند دیگران نیز با دعاوی او بکنند، در واقع، برای گفت‌وگو آماده نیست.

۴. گفت‌وگوی تمدّنها، مثل هر نوع گفت‌وگوی دیگری، یک عمل[3]، یا، به اصطلاح فنی و فلسفی، یک فعل[4] است و، بنابراین، از دیدگاه اخلاقی به درستی و نادرستی و از دیدگاه ناظر به واقع[5] به توفیق و شکست متصف می‌تواند شد. در اینجا، با درستی و نادرستی اخلاقی گفت‌وگوی تمدّنها کاری نیست، امّا سخنی در باب توفیق و شکست این گفت‌وگو لازم است.

1. relativist
2. dogmatist
3. action
4. act
5. factual

۱. ۴. نخست ببینیم که توفیق و شکست یک فعل به چیست. ازسویی، هر فاعلی، در مقام انجام دادن یک فعل، هدفی دارد، یعنی چیزی در مدّنظر دارد که می‌خواهد و می‌کوشد تا با انجام دادن آن فعل به آن چیز برسد، خواه در واقع هم به آن چیز برسد و خواه نرسد. از سوی دیگر، هر فعلی، وقتی که انجام می‌یابد، نتیجه‌ای خواهد داشت، یعنی دگرگونی‌ای در جهان پدید خواهد آورد، خواه فاعل از پدید آمدن آن دگرگونی آگاه باشد و خواه نباشد و خواه آن را خواسته باشد و خواه نخواسته باشد. با توجّه به تفاوت موجود میان هدف فاعل و نتیجهٔ فعل، می‌توان گفت که فعلی موفّقیّت‌آمیز و قرین توفیق است که در آن فعل هدف فاعل و نتیجهٔ فعل یکی باشند و فعلی ناموفق وشکست خورده است که در آن هدف فاعل چیزی باشد و نتیجهٔ فعل چیز دیگری.

۲. ۴. هدف اصلی گفت‌وگوی تمدّنها، چنانکه گفته شد (۲.۲.۵)، باید حلّ مسائل مبتلابه بشر امروز باشد، بنابراین، این گفت‌وگو قرین توفیق خواهد بود اگر و فقط اگر نتیجه‌ای که از آن عائد خواهد شد همین حلّ مسائل مبتلابه بشر امروز باشد. امّا صرف اینکه اراده کنیم که فعلی موفّقیّت‌آمیز باشد سبب توفیق آن فعل نمی‌شود، بلکه شرایطی وجود دارند که تا برآورده نشوند فعل مورد نظر موفّقیّت‌آمیز نخواهد بود.

۳. ۴. شرایط موفّقیّت گفت‌وگوی تمدّنها چیست؟ به نظر می‌آید که مهمّترین این شرایط عبارت باشند از:

۱. ۳. ۴. شناخت وسیع و عمیق شرکت‌کنندگان نسبت به مسائلی که انسان امروز با آنها مواجه است.

۲. ۳. ۴. حقیقت‌جویی شرکت‌کنندگان: یگانه سائقهٔ درونی شرکت‌کنندگان باید کشف حقیقت باشد. درست است که، همان طور که

قبلاً اشاره شد (۱. ۲)، شرکت‌کنندگان باید نمایندگان تمدّنهای خودشان باشند، و برای اینکه نمایندگان تمدّنهای خود باشند باید نسبت به آن تمدّنها احساس وابستگی و تعلّق‌خاطر داشته باشند به‌حدی که حقّانیّت دعاوی خود را با یقین و قطعیتی در خور اظهار کنند (بنگرید به: ۷. ۳)، امّا، در عین حال، احساس وابستگی و تعلّق‌خاطرشان به حقیقت باید به مراتب بیش از احساس وابستگی و تعلّق‌خاطرشان به تمدّنهای خودشان باشد تا بتوانند، حتّی‌المقدور، فارغ از تعلّق‌خاطری که به تمدّن (یا فرهنگ یا سنّت یا دین یا ایدئولوژی یا جهانبینی یا نژاد یا ملّت یا قوم) خود دارند، در طریق طلب حقیقت گام بردارند و، به محض کشف حقیقتی، انصاف و عدالت ورزند و بدان تسلیم شوند. ملّت و مذهب شرکت‌کننده در گفت‌وگوی تمدّنها باید از همه ملّت‌ها و مذاهب جدا و فقط ملّت و مذهب حقیقت (در مقام نظر) و عدالت (در مقام عمل) باشد، والاّ گرفتار خودشیفتگی، پیشداوری، تعصّب، جزم و جمود، عدم تسامح و مدارا، وخرافه‌پرستی خواهد شد و ناگفته پیداست که هر یک از این شش حالت ذهنی و روانی به تنهایی می‌تواند مانع عاطفی مهمی بر سر راه موفّقیّت گفت‌وگو باشد.

۱. ۲. ۳. ۴. خودشیفتگی[1] بدین معناست که صفات یا دستاوردهای خود یا گروه خود را بیش از آنچه باید و شاید ارزیابی‌کنیم؛ به عبارت دیگر، در باب خود یا گروه خود مبالغه و اغراق کنیم. عقایدی مانند اینکه خدا نجات و رستگاری قوم یا امّت ما را مقدّر فرموده است، یا ما فرزندان خدا یا قوم برگزیده یا امّت مرحومه‌ایم، یا دین یا کتاب مقدّس ما منحصر به فرد و بی‌همتاست، یا حقّ با ماست، حاکی از هیچ واقعیّتی نیستند جز

1. narcissism

خودشیفتگی صاحبان این عقاید. این قبیل عقاید به سهولت و سرعت آدمیان را به دو دستهٔ "خودی" و "ناخودی" تقسیم می‌کنند و ناخودی‌ها را از شأن و مکانت و امتیازات و مزایای خودی‌ها بی‌بهره و محروم می‌دانند. اگر خدا ما را دارای اهمّیّت ویژه و منحصر به فردی دانسته است، چه کسی حقّ یا جرأت دارد که برای دیگران نیز همان اهمّیّت را قائل شود؟! چنین تلقّی‌ای احساس نوعی قداست به صاحب خود می‌دهد که، البتّه، قداستی مصنوع و کاذب است. کسی که دارای چنین تلقّی‌ای است، به تعبیر فریتزکونکل، "به جای اینکه خود را به خدمت قداست بگمارد، قداست را در استخدام خود می‌گیرد".(۴)

۲. ۲. ۳. ۴. پیشداوری[1] بدین معناست که به نحوی غیرعقلانی، یعنی بدون اینکه دلیل قویّ و محکم یا شناخت کافی و وافی داشته باشیم، با فرد یا گروه دیگری (غیر از خودمان یا گروه خودمان) یا با ویژگی‌هایی که گمان می‌کنیم که آن فرد یا گروه دارد مخالفت یا دشمنی ورزیم. رأی یا حکمی که پیش از اینکه شناخت کافی یا دلیل معتبری در اختیار داشته باشیم، دربارهٔ چیزی یا کسی، اتّخاذ یا صادر می‌کنیم حتّی اگر در جهت تصویب و تأیید آن چیز یا کس هم باشد خلاف مقتضای مسئولیت عقیدتی و فکری[2] ماست، چرا که اقتضای این مسئولیت این است که مادام که شناخت کافی یا دلیل معتبر نداریم باید تعلیق حکم کنیم و هیچ رأیی اتّخاذ نکنیم.

۳. ۲. ۳. ۴. تعصّب[3] بدین معناست که نسبت به موضوعی شور و شوق افراطی، غیرت و حَمیّت بی‌دلیل، و تصوّرات نسنجیده و مبالغه‌آمیز

1. prejudice
2. doxastic responsibility
3. fanaticism

داشته باشیم. به گفتهٔ ویلیام جیمز، تعصّب نوعی وفاداری است که، در آن، شخص وفادار، از شدّت وفاداری و نیز تنگ‌نظری‌ای که دارد، خود سرسپردگی را کمال مطلوب می‌داند و، از این رهگذر، وفاداری را به حدّ افراط می‌کشاند.(۵)

۴. ۲. ۳. ۴. جزم و جمود[1] بدین معناست که، در امور عقیدتی، قطعیّت و قاطعیّتی داشته باشیم که با بیّنه، دلیل، شاهد، یا قرینه و اماره‌ای که بر صحّت عقیده خود داریم اصلاً تناسبی نداشته باشد. اگر نظر یا عقیده‌ای را با چنان قطعیتی اتّخاذ یا بیان کنیم که گویی واقعیّت اثبات‌شده‌ای است و حال آنکه، در واقع، چنین نیست دستخوش جزم و جمود شده‌ایم.

۵. ۲. ۳. ۴. عدم تسامح و مدارا[2] بدین معناست که عقائد یا اعمالی را که با عقائد یا اعمال خود ما متفاوت یا متعارض‌اند جائز نشمریم یا آزاد نگذاریم، یعنی پذیرای تکثّر و اختلاف فکری یا عملی نباشیم، بدین بهانه که این عقاید یا اعمال مخالف مصالح عامّه یا معارض با حقائق است که در اختیار ماست و، بنابراین، یا درستی اخلاقی ندارد یا صدق منطقی.

۶. ۲. ۳. ۴. خرافه‌پرستی[3] بدین معناست که به عقائد، تصوّرات، افعال، یا آداب و رسومی التزام بورزیم که ناشیند از جهل، ترس غیرمعقول از امور مجهول یا اسرارآمیز، حساسیت بیمارگونه، اعتماد به سحر یا شانس، یا تصوّر نادرست از علیت.

۳. ۳. ۴. توجّه تامّ شرکت‌کنندگان به عقلانیّت گفتاری: از آنجا که گفت‌وگو یک عمل است و با توجّه به اینکه عقلانیّت اختصاصی به مقام نظر ندارد، بلکه پاره‌ای از انواع و صور عقلانیّت مربوط به‌ساحت نظر ند

---

1. dogmatism
2. intolerance
3. superstitionism

و پاره‌ای دیگر مربوط به ساحت عمل، در عین تأکید بر پاسداشت عقلانیّت‌های نظری و عقلانیّت‌های راجع به اعمال غیرگفتاری، باید بر عقلانیّت راجع به اعمال گفتاری تأکید مضاعف کرد و رعایت مقتضیات این عقلانیّت گفتاری را از شرایط لازم توفیق گفت‌وگوی تمدّنها به حساب آورد. گفت‌وگوی موفق گفت‌وگویی نیست که شرکت‌کنندگان در آن صرفاً معانی لغوی و لفظی واژه‌ها و عبارت‌های رد و بدل شده را فهم کنند، بلکه گفت‌وگویی است که در آن سعی مشترک و بلیغی شود برای اینکه قوای استدلال‌گر شرکت‌کنندگان نیز به میان آیند. بدین منظور، شرکت‌کنندگان باید اصول و ضوابط خاصّی را رعایت کنند که اهمّ آنها عبارتند از: ایضاح هرچه بیشتر مدّعیات؛ تقویت هرچه بیشتر ادلّه؛ ذی‌ربط بودن همه آنچه گفته می‌شود به ایضاح مدّعیات و تقویت ادلّه، به طوری که سخنی که نه به کار ایضاح مدّعا می‌آید و نه به کار تقویت دلیل گفته نشود، والاّ شیرازه گفت‌وگو، در واقع، گسیخته می‌شود؛ معرفت‌بخشی و آموزندگی سخنان؛ نظم و تقدّم و تأخر منطق کلام؛ و ایجازگویی در خور.

۵ و ۴. ۳. ۴. احتراز شرکت‌کنندگان از دو طرز تلقّی: یکی خودبرتربینی، و دیگری امید بستن به هدف یا اهدافی غیر از هدف واحد و مشترک گفت‌وگو. برای توضیح این دو شرط اشاره بسیار کوتاهی به سابقه اندیشه "گفت‌وگو" لازم است.

"اندیشه گفت‌وگو[1]، به معنای جدید آن، در طی‌سال‌های آشفته و آشوبنده پس از جنگ جهانی اوّل پا به عرصهٔ دین گذاشت و با فلسفه اگزیستانسیالیسم پیوند نزدیک داشت. نخستین و پرخوانده‌ترین

1. dialogue

مانیفست این اندیشه کتاب من و تو مارتین بوبر (منتشر شده به سال ۱۹۲۳) بود که بر این نکته پای می‌فشرد که انسانها باید از اینکه یکدیگر را صرفاً شیء تلقّی کنند (''من ـ آن'') دست بردارند و مستقیماً و با پذیرش متقابل یکدیگر به عنوان انسانهای همنوع به هم رو کنند و نزدیک شوند. (''من ـ تو''). بوبر یهودی بود و، از این رو، با مظالم نژادی، دینی و، اقتصادی آشنایی کافی و وافی داشت. امّا [به نظر او] این قبیل مظالم در زمان‌ها ومکان‌هایی امکان ظهور می‌توانند داشت که یک گروه مسلط ارزشداوری‌های منفی‌ای نسبت به (به زعم خودشان) فرودستان خود اعمال کنند؛ و یگانه راه علاج این وضع بازشناسی انسانیّت مشترک میان همه و سخن گفتن شخصی افراد با یکدیگر ـ یعنی ''گفت‌وگو'' ـ در همان مرتبهٔ انسانیّت، و فارغ از عقاید اختصاصی‌شان، است.''[۶] مارتین بوبر اعتقاد داشت که اگر دو یا چند شخص وارد گفت‌وگویی شوند ارتباطشان چنان می‌شود که کنش و واکنشی که با یکدیگر دارند از آنان انسانهایی می‌سازد که با قبل از این همکنشی تفاوتهای مهمّی خواهند داشت؛ امّا این دگرگونی مستلزم این است که اشخاص یکدیگر را ''غایت فی ذاته'' تلقّی کنند، یعنی هیچ یک از آنان، در این ارتباط گفت‌وگویی، هدف یا اهدافی نداشته باشد که مقتضی نوعی استفاده یا سوءاستفاده از فرد دیگر باشد. هر فرد باید فقط برای خاطر نفس ارتباط با فرد دیگر ارتباط برقرار کند، و این ارتباط را نباید هیچ یک از افراد وسیله‌ای بداند برای رسیدن به هدف دیگری، غیر از خود ارتباط.[۷]

به این تلقّی بوبری از گفت‌وگو، هم از جهت ممکن بودن آن و هم از جهت مطلوب بودنش، اشکالاتی وارد کرده‌اند: از سویی، آیا برای انسانها امکان دارد که به عقائدی که آنان را از یکدیگر جدا می‌کنند سر سوزنی

اعتناء نکنند و صرفاً به عنوان انسانهای همنوع به یکدیگر نزدیک شوند؟ همچنین، آیا حب ذات، که جزء ساختار روانشناختی ما انسانهاست و با عالی‌ترین موازین اخلاقی نیز منافاتی ندارد، این امکان را به ما می‌دهد که یکدیگر را، به معنای دقیق کلمه، "غایت فی‌ذاته" تلقّی کنیم و وسیله رسیدن به هیچ هدفی نگیریم؟ از سوی دیگر، در پاره‌ای از بافتها، تلقّی بوبری از گفت‌وگو یا نامتناسب با بافت است یا نامطلوب.

با صرف‌نظر از اینکه این قبیل اشکالاتْ وارد و درست‌اند یا نه، یک واقعیّت را انکار نمی‌توان کرد، و آن اینکه گفت‌وگوی بوبری، اگرچه مبتنی بر آرمانهای بلندی است، در مقام نظر باقی مانده است و در ساحت عمل، نه در گفت‌وگوی ادیان و مذاهب و نه در هیچ نوع گفت‌وگوی دیگری، مصداق نیافته است.

در عین حال، آرمانهای گفت‌وگوی بوبری اگر تنزل مقام یابند و به‌آرمانهای دست‌یافتنی‌تری تبدیل شوند نه فقط امکان تحقّق می‌یابند بلکه مطلوبیّت وافر هم دارند و جزو شرایط لازم گفت‌وگوی موفّقیّت‌آمیز می‌شوند. اگر به جای اینکه، مانند بوبر، بگوییم که درگفت‌وگو انسانها نباید به عقائد اختصاصی یکدیگر ذره‌ای اعتناء کنند و فقط باید به وجه مشترکشان، که همان انسانیّت است، عنایت ورزند، بگوییم که انسانها نباید عقاید خود را برتر از عقاید دیگران بدانند، و اگر به جای اینکه، مانند بوبر، قائل شویم که در گفت‌وگو انسانها نباید هیچ هدفی، غیر از خود گفت‌وگو، داشته باشند، قائل‌شویم به اینکه انسانها نباید هیچ هدفی، غیر از هدف واحد و مشترک همه گفت‌وگوکنندگان، داشته باشند، در این صورت، به شرط‌های چهارم و پنجم گفت‌وگوی موفّقیّت‌آمیز رسیده‌ایم.

شرط چهارم این است که شرکت‌کنندگان در گفت‌وگوی تمدّنها نباید تمدّن خود را برتر از تمدّنهای دیگران بدانند، و شرط پنجم اینکه نباید شرکتشان در گفت‌وگو برای نیل به هدف یا اهدافی باشد غیر از هدف واحد و مشترک گفت‌وگو که همان حلّ مسائل مبتلابه بشر امروز است.(۸)

۴. ۴. از آنچه در ۳. ۴ تحت عنوان ''شرایط موفّقیّت گفت‌وگوی تمدّنها'' گفته شد موانع موفّقیّت این گفت‌وگو نیز معلوم می‌شوند، چرا که مانع، در اینجا، چیزی جز ضدّ یا نقیض شرط نیست.(۹)

۵. گفت‌وگوی تمدّنها، با تفسیر و تصویری که در این نوشتار از آن ارائه شد، فواید جنبی و محصولات فرعی[1]ای نیز دارد که اکثریّت قریب به اتّفاق کسانی که دربارهٔ گفت‌وگوی تمدّنها سخن گفته‌اند یک یا دو یا چند فقره از این فواید جنبی را هدف یا اهداف اصلی این گفت‌وگو قلمداد کرده‌اند؛ و تفاوت عمده تفسیر و تصویر نویسنده این نوشتار از گفت‌وگوی تمدّنها با تفاسیر و تصاویری که آنان عرضه کرده‌اند نیز در همین جاست.

۱. ۵. مهمّترین این فواید جنبی عبارتند از اینکه بر اثر گفت‌وگوی تمدّنها:

۱. ۱. ۵. هر تمدّنی نقاط قوتی را که در تمدّنهای دیگر می‌یابد جذب و نقاط ضعفی را که در خود می‌یابد دفع می‌کند و، از این طریق، پاک و پیراسته‌تر می‌شود؛

۲. ۱. ۵. دعاوی طردکننده‌ای که در هر تمدّنی وجود دارند و هرگونه دگراندیشی، دگرزیستی، و دگرباشی‌ای را نفی می‌کنند غیرممکن می‌شوند؛

۳. ۱. ۵. بر عناصر جهانشمول تمدّنها تأکید می‌شود؛

1. by - products

۴. ۱. ۵. معارضات بین‌المللی از طریق اتّحاد کسانی که بـه تمـدّنهای مختلف تعلّق دارند کاهش می‌یابد؛

۵. ۱. ۵. کسانی که به تمدّنهای گونه‌گون متعلّقند، برای رفـع و دفـع فشارها و مظالم رژیم‌های سیاسی یکه‌تاز و استبدادی، متحد می‌شوند.

۶. ۱. ۵. به تعالی اخلاقی جهان خدمت می‌شود؛

۷. ۱. ۵. خیرات معنوی و اخلاقی مشترک تمدّنها، و حتّی ارزشهـای اختصاصی هر تمدّن، به رسمیت شناخته مـی‌شوند، حـفظ مـی‌گردند، و ارتقاء می‌یابند؛

۸. ۱. ۵. میان متعلّقان به تمدّنهای مختلف ایجـاد همـدلی و بـردباری می‌شود؛

۹. ۱. ۵. احترام متقابل تمدّنها نسبت به یکدیگر افزایش می‌یابد؛

و ۱۰. ۱. ۵. کسانی که به تمدّنهای گونه‌گون تعلّق دارند با هم آشـنا می‌شوند.

۲. ۵. اینکه گفت‌وگوی تمدّنها چنین فواید جنبی‌ای نیز داشته بـاشد وقتی قابل فهم‌تر و قابل قبول‌تر می‌شود که به نـظریّه افـعال گـفتاری[1] جی.ال. آستین[2]، فیلسوف انگلیسی (۶۰ـ۱۹۱۱)، توجّه کنیم. به عقیده او، وقتی گوینده‌ای با شنونده‌ای سخن می‌گوید، در واقع، سه نوع کار انجام می‌دهد که هریک از آنها یک نوع فعل گفتاری[3] است، یعنی نوعی فعل است که با گفتن انجام یافته است: الف) فعل بیان[4]، یعنی همان اداء جملات معنادار؛ ب) فعلی که در حین بیان انجام می‌گیرد[5]، مانند دستور دادن،

1. speech - acts
2. J. L. Austin
3. speech - act
4. locution= locutionary act
5. illocution= illocutionary act

قول دادن، خبر دادن، اعلام کردن، پیشگویی کردن، قبول کردن، اظهارعقیده کردن، پرسیدن، گزارش دادن، شکایت کردن، خود را معرفی کردن، دیگری را معرفی کردن، پیشبینی کردن، اعتراف و اقرار کردن، تصدیق و اذعان کردن، تقاضا کردن، دعوت کردن، سراغ گرفتن، توبیخ کردن، پیشنهاد کردن، تبریک گفتن، تسلیت گفتن، تشکّر کردن، و هشدار و اخطار دادن؛ و ج) فعلی که به توسّط بیان و بر اثر بیان انجام می‌گیرد[1] یا، به عبارت دیگر، تأثیری که گوینده، به وسیله سخنش، بر شنونده اعمال می‌کند، مانند یاد دادن، قانع کردن، راضی کردن، فریب دادن، قوّت قلب دادن، به خشم آوردن، رنجاندن، ترساندن، فراری دادن، سرگرم کردن، خنداندن، به انجام کاری وا داشتن، الهام بخشیدن، تحت تأثیر قرار دادن، حواسّ شنونده را پرت کردن، گیج کردن، به تفکّر فرو بردن، آسوده خاطر کردن، مضطرب کردن، دستپاچه کردن، خجالت‌زده کردن، جلب توجّه کردن، و خسته کردن. مثلاً کسی که به دیگری می‌گوید: ''ممکن است لطفاً در را باز کنید؟'' اوّلاً: جمله‌ای معنادار اداء می‌کند، ثانیاً: در حین اداء این جمله از مخاطب خود خواهش و تقاضایی می‌کند، و ثالثاً: به توسّط اداء این جمله و بر اثر آن باعث می‌شود که مخاطب یا در را باز کند یا حواسّش پرت شود (اگر مثلاً مشغول مطالعه بوده است) یا برنجد (اگر انتظار نداشته است که کسی مزاحم کارش شود) یا بترسد (اگر نمی‌دانسته است که کسی در اتاق است) یا (مثلاً از طرز تلفظ گوینده) خنده‌اش بگیرد یا....

در گفت‌وگویی که میان نمایندگان تمدّنها صورت می‌پذیرد نیز، طبعاً، جملات معناداری اداء می‌شوند (کارِ الف)، در حین اداء این جملات خبرهایی داده می‌شود، مطالبی مورد قبول واقع می‌شود، اظهار

1. perlocution= perlocutionary act

عقیده‌هایی می‌شود، چیزهایی پرسیده می‌شود، به چیزهایی اعتراف و اقرار می‌شود، مطالبی تصدیق و اذعان می‌شود، پیشنهادهایی می‌شود، و... (کارِ ب)، و به توسّط اداء این جملات تأثیراتی نیز گویندگان بر مخاطبانشان می‌گذارند (کارِ ج)، و این تأثیرات می‌تواند این باشد که مخاطبان را به نقاط ضعف خود و نقاط قوّت گویندگان متفطن کنند و... سایر اموری که جزو فواید جنبی گفت‌وگوی تمدّنها برشمرده شدند.

۶. چند کلمه‌ای نیز در باب ضرورت گفت‌وگوی تمدّنها گفته شود.

۱. ۶. مسائل بشر امروز به حدّی از وسعت و عمق رسیده است که نه فقط کیفیّت مطلوب زندگی را از میان برده، بلکه اصل زندگی را به مخاطره افکنده است. در این میان، برخلاف تصوّر کسانی که ایمان مضمری دارند به اینکه تمدّن متجدّد[1] غرب، بالاخره، راه حلّ هر مسأله‌ای را خواهد یافت، باید گفت که صاحب‌نظران فکور و ژرف‌اندیش این تمدّن، خود، چنین ایمانی ندارند. وانگهی، بسیاری از مسائل بشر امروز را خود تجدّد[2] و فرآیند متجدّدسازی[3] پدید آورده است[(۱۱)] (و البتّه این قول به معنای انکار این نیست که تجدّد و فرایند متجدّدسازی پاره‌ای از مسائل بشر دیروز را حلّ کرده است). از سوی دیگر، تمدّنهای دیگر جهانی نیز، که البتّه هیچ یک از آنها، در دنیای امروز، حضور، قدرت، و اقتدار تمدّن متجدّد غرب را ندارد، در حلّ مسائل بشر راه‌هایی پیموده و تجاربی اندوخته‌اند. وانگهی، همه این تمدّنهای دیگر حول محور دین تبلور و هویّت یافته‌اند و هنوز هم، کمابیش، جوهره دینی و معنوی خود را حفظ کرده‌اند و، از این رو، بسیاری از این مسائل یا برای آنها پیش نمی‌آمده یا

---

1. modern
2. modernity
3. modernization

راه‌حلّ‌های مناسبی می‌یافته است، مخصوصاً اگر توجّه کنیم که خلأ معنوی مشهود در تمدّن غرب، گذشته از اینکه خود مسائلی آفریده، میزان تحمّل درد و رنج‌های ناشی از بروز مسائل را نیز به شدّت کاهش داده است. این تمدّنهای دیگر نیز می‌توانند و باید هم از تمدّن غرب و هم از یکدیگر چیزها بیاموزند.

به عقیدهٔ نگارنده، حلّ مسائل بشری و کاهش درد و رنج آدمیان جز از طریق جمع و تلفیق عقلانیّت و معنویّت ممکن نیست، و فقط در گفت‌وگوی حقّ‌طلبانه تمدّنهاست که به آمیزه آرمانی عقلانیّت و معنویّت دست می‌یابیم. عنصر عقلانیّت این معجون چگونگی زندگی ما را پاسخگو خواهد بود، و عنصر معنویّت آن چرایی زندگی را.

امید که گفت‌وگوی تمدّنها فقط برای حلّ مسائل بشری باشد. بادا که تقرّب به حقیقت و کاهش درد و رنج دو آرمان مشترک همه ما باشند، مبادا که انسانهایی را که می‌آیند و رنج می‌برند و می‌روند فراموش کنیم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. در سایر زبان‌ها نیز از معادلهای لفظ "تمدّن" بکرّات همین معنا اراده می‌شود. مثلاً، یکی از پرکاربردترین معانی لفظ "civilisation"، در زبان انگلیسی، همین است:

the culture characteristic of a particular time or space

۲. تا اینجا، به نیّت تفکیک دو ساحت نظر و عمل، که تفکیک مهمی هم هست، در مقام بحث از ساحت نظر از "مسأله" و "حلّ مسأله" و در مقام بحث از ساحت‌عمل از "مشکل" و "رفع مشکل" سود می‌جستم. امّا از این پس، و فقط به منظور احتراز از درازه‌نویسی، در عین توجّه به تفکیک مذکور، تنها از "مسأله" و "حلّ‌مسأله" استفاده خواهم کرد. خواننده گرامی "مسأله" را "مسأله یا مشکل" و "حلّ" را "حلّ یا رفع" بخواند.

۳. در این باب، رجوع شود به:

Herman,A.L.,*A Brief Introduction to Hinduism:Religion, Philosohy, and Ways of Liberation*, (Oxford: Westview Press,1991) p.xiii.

4) Kunkel, Fritz, *Let's Be Normal*,(New York: Ives Washburn,1929), p.278.

5) James, William, *The Varieties of Religious Experience*, (New York: Collier Books, 1961),p.271.

6) Sharpe, Eric J.,"Dialogue of Religions" in Mircea Eliade(ed.) *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol.4,p.346.

۷. رجوع شود به:

Buber, Martin, *I and Thou*, tr.by Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons, 1970)

بوبر در تأکید بر ارتباط "من ـ تو"یی میان انسان و انسـان از لودویگ فوئر باخ الهام گرفت، و در تأکید بر ارتباط "من ـ تو"یی میان خدا و انسان از سورن کرگگور. در این باب، از جمله، رجوع شود به:

Friedman ,Maurice, "Buber", in Simon Critchley and William R. Schroeder (eds.) *A Companion to Continental Philosophy* (Blackwell, 1998), pp.329-339.

۸. علّت اینکه دو شرط چهارم و پنجم را یکجا ذکر کردم این است که هر دو منبعث از اندیشه بوبر در باب گفت‌وگویند و ذکر جداگانه آنها بـه حـجم نوشتار افزایشی غیر لازم می‌داد.

۹. غیر از موانع موفّقیّت گفت‌وگو، می‌توان دربارهٔ موانع تحقّق گفت‌وگو نیز سخن گفت. موانع تحقّق گفت‌وگو، به نوبه خود، به دو دسته قابل تقسیمند: موانع معرفتی و موانع غیرمعرفتی. موانع معرفتی، عمدةً، نداشتن پیشفرضهای مذکور در بند ۳ یا داشتن پیشفرضهایی خلاف پیشفرضهای مذکور در بند ۳اند. و امّا موانع غیرمعرفتی از حوزه بحث این نوشتار بیرونند.

۱۰. در این باب، از جمله، رجوع کنید به:

Austin,J.L, *How to Do Things with Words* (Oxford: Oxford University Press, 1962), chs. 8-10.

Searle, J.R .(ed.), *The Philosophy of Language*, (Oxford: OUP, 1971), First 4 items.

Alston William P., *Philosophy of Language* ,(Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc,1964).ch.2.

۱۱. از جمله، رجوع کنید به کتاب زیر، که در آن به ۳۶ مسألهٔ مهمّ اجتماعی بشر امروز، که همه آنها به اعتقاد مؤلفان، معلول متجدّدسازی است، اشاره شده است (و اینها غیر از مسائل مهمّ فردی و روانی ـ ذهنی است)

Mooney, Linda A., David Knox, and Caroline Schacht, *Understanding Social Problems*, 2nd ed.,(Wadsworth, 2000), Section 4.

ایمان*

ایمان یکی از مهمّترین مقولات اخلاق دینی است. پولس قدّیس[1] ایمان، امید، و محبّت را در یک گروه جای داد و آنها را شالوده‌های حیات مسیحیانه قلمداد کرد (در «رسالهٔ اوّل پولس رسول به قرنتیان»، باب سیزدهم، آیهٔ ۱۳) و، از این رو، در فرهنگ مسیحی این سه مقولهٔ اخلاق دینی را فضایل الاهی[2] در برابر فضایل طبیعی[3] می‌نامند. در فرهنگ اسلامی نیز می‌توان گفت که ایمان، شکر، و تقوا از اصول فضایل محسوبند. بدین جهت، بی‌شکّ، شناخت ماهیّت ایمان، به عنوان شناخت ماهیّت امری که، از نظرگاه دینی، تحقّق آن یا، لااقلّ، سعی در راه تحقّق آن، جدّاً مطلوب است، اهمیّت و ضرورت دارد.

---

*. نشر نخست در: مفهوم ایمان در کلام اسلامی، نوشتهٔ توشی‌هیکو ایزوتسو، ترجمه زهرا پورسینا، چاپ اوّل، انتشارات سروش، ۱۳۷۹، ص‌ص ۷ـ۱۶.

1. Saint Paul
2. Theological Virtues
3. Natural. Virtues

از سوی دیگر، مصداقِ مفهوم «ایمان» واقعیّتی مادّی نیست، بلکه مانند امید، محبّت، انتظار، آرزو، شکر، و تقوا، واقعیّتی روحی یا نفسانی[1] است و نمی‌توان مصداقی از آن را در پیش چشم همگان آورد تا بدانند که گوینده یا نویسنده از این لفظ چه اراده کرده است. گمان نرود که رجوع به فرهنگهای لغت، در اینجا، کارساز می‌تواند بود، چرا که کار فرهنگنویس گزارشگری است، یعنی فقط توضیح این است که اهل زبان وقتی که فلان واژه را به کار می‌برند عادتاً و به نحو متعارف چه معنایی را اراده (اگر گوینده یا نویسنده باشند) یا فهم (اگر شنونده یا خواننده باشند) می‌کنند و، در اینجا، سخن بر سر این است که خودِ فرهنگنویس هم یکی از اهل زبان است و مشکل پیشگفته برای او هم پیش آمدنی است. (البتّه، همان‌طور که معلوم است، این مسأله در خصوص الفاظی که به واقعیّتهای غیرمادّی اشاره و دلالت دارند تا این حدّ مشکل آفرین است.) وانگهی، هنگامی که با متون مقدّس دینی و مذهبی سروکار داریم، همیشه دانسته نیست که مراد از یک لفظ دقیقاً همان معنایی باشد که عُرْفِ اهلِ زبان، در زمانِ پیدایشِ آن متون، از آن لفظ فهم می‌کرده است. در خودِ متونِ دینی و مذهبی نیز هیچ‌گاه مراد از یک لفظ، به نحو دقیق و جامع و مانع، تعریف و تحدید نمی‌شود.

پس چه باید کرد؟ از طرفی، پیروان دین و مذهب سخت مشتاق و محتاج‌اند به اینکه بدانند که «ایمان»ی که از آنان خواسته‌اند و فقدانش به سعادت یا نجات آنان خلل عظیم و جبران‌ناپذیر و بنیان برانداز وارد می‌آورد چیست تا دریابند که خود مصداق «مؤمن»اند یا نه؛ و از طرف دیگر، علم به ماهیّتِ این ایمان به سهولت امکان نمی‌پذیرد.

---

1. psychological

ظاهراً تنها راهی که به چشم می‌آید این است که همهٔ جملاتی را که، در متون مقدّس یک دین و مذهب، فی‌المثل در قرآن کریم، درباب ایمان، به نحوی از انحاء، سخن گفته‌اند کنار هم بنشانیم و ویژگیهایی را که در این جملات برای ایمان ذکر شده است استخراج و جمع کنیم و آن گاه، در ذهن خود، انگاره‌ای از ایمان پدید آوریم که واجدِ همهٔ آن ویژگیها باشد و، از آن پس، هر گاه در متون مقدّس با لفظ "ایمان" مواجه شدیم آن انگاره را، به عنوان مفهوم ایمان، در ذهن احضار کنیم. مانند وقتی که من کسی را ندیده‌ام و نمی‌شناسم و شما، که او را دیده‌اید، شروع به توصیف او می‌کنید. من با شنیدن هر وصف از اوصاف او «انگارهٔ» خیالیی را که از وی در ذهنم ساخته‌ام اندکی واضح‌تر می‌کنم ؛ و هر چه شمارهٔ اوصافی که شما بر می‌شمرید فزونی گیرد انگارهٔ ذهنی من بیشتر رو به کمال می‌رود و به چند و چونِ چهره و اندام آن کس نزدیک‌تر می‌شود، به نحوی که، پس از پایان گرفتن توصیف شما، من انگاره‌ای از آن کس دارم که به خودِ او قرابت بسیار دارد و احتمال قوی می‌رود که اگر وی را در جایی ببینم، به مَدَدِ آن، بتوانم تشخیصش دهم.

با در پیش گرفتن این راه، در می‌یابیم که ایمان، هر چه هست، لااقلّ این ویژگیها را دارد: ۱. کار «قلب» است: لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ (۴۱ / المائدة: دلهایشان ایمان نیاورده است.) ۲. فعلی است اختیاری، چراکه متعلّقِ امر قرار می‌گیرد: آمِنُوا کَما آمَنَ النّاسُ (۱۳ / البقره: شما نیز، چنانکه [دیگر] مردم ایمان آوردند، ایمان آورید.) ۳. افزایش‌پذیر است: فَزادَهُمْ ایماناً (۱۷۳ / آل عمران: برایمانشان افزود.) ۴. از میان رفتنی و قابل تبدیل به کفر است: کَیْفَ یَهْدِی اللهُ قَوْماً کَفَرُوا بَعْدَ ایمانِهِمْ (۸۶ / آل عمران: چگونه خدا گروهی را که پس از ایمان آوردن کفر ورزیدند هدایت کند؟!) ۵. به

موجودات عینی خارجی تعلّق می‌گیرد: مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلائِکَةِ و الْکِتابِ وَ النَّبِیّینَ (۱۷۷ / البقره: کسی که به خدا و روز دیگر و فرشتگان و کتاب و پیامبران ایمان آوَرَد.) ۶. به گزاره‌ها نیز تعلّق می‌گیرد: آمَنّا بِاللهِ وَ ما أُنْزِلَ إِلَیْنا و ما أُنْزِلَ إِلیٰ إِبْراهِیمَ وَ إِسْمٰعِیلَ وَ إِسْحٰقَ وَ یَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ ما أُوتِیَ مُوسیٰ و عیسیٰ وَ ما أُوتِیَ النَّبِیُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ (۱۳۶ / البقره: به خدا ایمان آوردیم و به آنچه برما فروفرستاده‌اند و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و قبایل [دوازده گانهٔ بنی اسرائیل] فرو فرستاده‌اند و آنچه به موسی و عیسی داده‌اند و آنچه از جانبِ پروردگارِ پیامبران بدانان داده‌اند.) ۷. چیزی غیر از «علم» است: الَّذینَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْایمانَ (۵۶ / الرّوم: کسانی که بدانان [هم] علم داده شده بود و [هم] ایمان.) ۸. با عدم «اطمینان قلب» قابل جمع است: قالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلیٰ و لٰکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ (۲۶۰ / البقرة: [خدا به ابراهیم] گفت: هنوز ایمان نیاورده‌ای؟ [ابراهیم] پاسخ داد: چرا [ایمان آورده‌ام] ولی برای اینکه دلم آرام گیرد.) ۹. خود متعلَّقِ «کُفْر» واقع می‌شود: مَنْ یَکْفُرْ بِالْإِیمانِ (۵ / المائدة: کسی که به ایمان کفر ورزد.) ۱۰. با «شکّ» قابل جمع نیست: لِنَعْلَمَ مَنْ یُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْها فی شَکٍّ (۲۱ / سباء: تا کسی را که به آخرت ایمان دارد از کسی که دربارهٔ آن در شکّ است بازشناسیم.) ۱۱. به «باطل» نیز تعلّق می‌گیرد: الَّذینَ اٰمَنُوا بِالْباطِلِ (۵۲ / العنکبوت: کسانی که به باطل ایمان آورده‌اند.) ۱۲. لزوماً «عمل صالح» به بار نمی‌آوَرَد : مَنْ اٰمَنَ بِاللهِ وَ الْیَومِ الآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ (۶۲ / البقرة: کسانی که به خدا و روز دیگر ایمان آورده‌اند و کار شایسته کرده‌اند در نزد پروردگارشان پاداش دارند.) ۱۳. مقدّم بر راهیافتگی است: وَ إِنِّی لَغَفّارٌ لِمَنْ تابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدیٰ (۸۲ / طه: و من کسی را که

باز آید و ایمان آوَرَد و کار شایسته کند و آنگاه راه یابد می‌آمرزم.) ۱۴. لزوماً «فَلاح» آور نیست: مَنْ تابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً فَعَسیٰ أَنْ یَکُونَ مِنَ الْمُفْلِحینَ (۶۷ / القصص: کسی که باز آید و ایمان آورد و کار شایسته کند امید هست که از اهل فَلاح باشد.) ۱۵. همیشه سودمند نیست: فَلَمْ یَکُ یَنْفَعُهُمْ إیمانُهُمْ لَمّا رَأَوْا بَأْسَنا (۸۵ / المؤمن: هنگامی که خشم ما را دیدند دیگر ایمانشان سودی نداشت.)

آیا انگاره‌ای که، از این راه، در ذهن ما پدید می‌آید می‌تواند کامل باشد و «ایمان»ی را که متون مقدّس از ما خواسته‌اند به خوبی نشان دهد؟ باید گفت: نه؛ البتّه، شکّ نیست که فهرستی که از ویژگیهای ایمان، برحسب نظرگاه قرآنی، آوردیم، با مداقّهٔ بیشتر در آیاتی که در باب ایمان سخن می‌گویند، قابل توسعه است، امّا با این همه، مشکلاتی هست که مانع می‌آید از اینکه انگاره‌ای کامل از ایمان، که معنای لفظ "ایمان" را به درستی روشن سازد و هر نزاعی در این باره را فیصله دهد، در ذهن حاصل آید. اینک اهمّ آن مشکلات:

اوّلاً: چنین نیست که همهٔ آیات و جملاتی که در آنها یکی از مشتقّات لفظ "ایمان" به کار رفته حاوی اطّلاعاتی در باب ایمان باشند. بسیاری از این قبیل آیات از هیچ یک از ویژگیهای ایمان پرده برنمی‌دارند. نیز، گاهی چندین آیه ویژگی واحدی را تکرار می‌کنند. البتّه، عکس این امر هم رخ می‌دهد؛ یعنی گاهی یک آیه چند ویژگی را بیان می‌دارد. امّا، به هر تقدیر، از مجموع همهٔ آیات و جملات تصویر کامل و دقیق حاصل نمی‌آید. کافی است توجّه کنیم به اینکه "ایمان" و مشتقّات آن ۸۱۲ بار در قرآن کریم به کار رفته‌اند و این عدد فاصلهٔ بسیاری دارد با عددِ اوصافی که از این کتاب آسمانی در خصوص ایمان به دست تواند آمد. نتیجه این می‌شود

که می‌توان با ضِرْسِ قاطع گفت که ایمانِ موردِنظرِ قرآن کریم دارای این اوصاف است، امّا نمی‌توان مدّعی شد که هر چه دارای این اوصاف باشد همان ایمان قرآنی است. به تعبیر دیگر، این اوصاف نشان می‌دهند که چه چیزی ایمان نیست، امّا بیانگر این نیستند که ایمان چیست؛ یعنی می‌توان تصوّر کرد که، غیر از ایمان، امور قلبی و روحی دیگری هم باشند که همگی در اوصاف مذکور در بالا شریک باشند.

ثانیاً: این گونه انگاره‌سازی پیشفرضی نیز دارد که معلوم نیست که پیشفرض درستی باشد (اگر نگوییم که معلوم است که پیشفرض نادرستی است)؛ و آن اینکه لفظ "ایمان"، در سرتاسر قرآن کریم، مشترک معنوی است، نه مشترک لفظی، یعنی دارای یک معناست، نه چند معنا. برای روشن شدن مطلب، فرض کنید که لفظ "ایمان"، در قرآن کریم، مثلاً به دو معنا به کار رفته باشد، یعنی، به عبارت دیگر، به دو واقعیّت اشاره داشته باشد، و از ۱۵ وصفی که در بالا آوردم n وصف متعلّق به یکی از آن دو واقعیّت باشد و (n ـ ۱۵) وصف دیگر به واقعیّت دیگر تعلّق داشته باشد. حال، اگر ما از اشتراک لفظی این دو واقعیّت بی‌خبر مانده باشیم و به خطا گمان کرده باشیم که، چون هر ۱۵ وصف به "ایمان" نسبت داده شده، یک واقعیّت واحد وجود دارد که همهٔ ۱۵ وصف مذکور از آنِ اویند، در این صورت، با این ۱۵ وصف انگاره‌ای از ایمان ساخته‌ایم که حتّی یک مصداق ندارد. برای اینکه انگاره‌سازی ما روی در صواب داشته باشد باید، نخست، از طریق احراز و یقین کرده باشیم که "ایمان" به یک معنا به کار رفته و همهٔ اوصاف مذکور ویژگیهای یک واقعیّتند، نه دو یا چند واقعیّت. به تعبیری دقیق‌تر، یا باید، به نحوی از انحاء، دریابیم که "ایمان" یک معنا دارد تا، با خاطری جمع، جمیع اوصاف مذکور را به همان واقعیّت

واحدی نسبت دهیم که لفظ "ایمان" نام اوست، و یا باید دریابیم که "ایمان" بیش از یک معنا دارد که، در این صورت، باید، به طریق، بفهمیم که هر یک از آن اوصاف به کدام یک از آن دو یا چند واقعیّتی تعلّق دارد که در نام "ایمان" شریکند. و این کاری است نه چندان خُرْد و سَهل. بسیاری از شارحان و مفسّران متون مقدّس در همین زمینه با یکدیگر اختلاف نظر یافته‌اند.

ثالثاً: وقتی که برای انگاره‌سازی به متون مقدّس رجوع می‌کنیم می‌بینیم که گه گاه خودِ آیات و جملات نیز با یکدیگر تعارض (وَلَوْ تعارض ظاهری و فی بادی النّظر، و نه واقعی و فی نَفْس الامر) دارند. فی المثل، آیهٔ ۲۶۰ / البقرة، که ایمان را با عدم «اطمینان قلب» قابل جمع می‌داند (← وصفِ شمارهٔ ۸) با آیهٔ ۲۱ / سبأ، که ایمان را با «شکّ» قابل جمع نمی‌داند (← وصفِ شمارهٔ ۱۰)، تعارض ظاهری دارد. شارحان و مفسّران برای رفع این قسم تعارضات، و، به تعبیر بهتر، برای اثبات اینکه این تعارضها ظاهری‌اند، نه واقعی، به راههای گونه گون می‌روند، و این گونه گونیِ روشهایِ رفعِ تعارض انگاره‌های متفاوتی از ایمان برایشان پدید می‌آوَرَد و موجب می‌شود که تصوّر و تصویرشان از ایمان یکسره یکسان و یکنواخت نشود.

و رابعاً: مجموعهٔ باورها، یعنی مجموعهٔ علوم و معارف، پیشفرضها، و جهل مرکّبهای کسی که، برای انگاره‌سازی، به متون مقدّس رجوع می‌کند، کمابیش، در استنباطی که از جملات و آیات می‌کند، و، در نتیجه، در انگاره‌ای که سرانجام به دست می‌آورد تأثیر می‌نهد؛ و چون مجموعهٔ همهٔ باورهای من با مجموعهٔ همهٔ باورهای شما کاملاً یکی نیست، امکان

این هست که استنباط من با استنباط شما، و انگارهٔ من با انگارهٔ شما، متفاوت شود. نباید پنداشت که، در این گونه موارد، خودِ متون مقدّسْ مَرْجِع و داورند و معیّن می‌کنند که، اگر در میان انگاره‌ها یکی مطابق با واقع است، آن یک کدام است، زیرا به محض اینکه بخواهیم بفهمیم که این حَکَم چه حکمی می‌کند، باز، برداشتهای مختلف من و شما از همان حُکْم مانع می‌شوند که فصل خصومت شود و نزاع پایان گیرد. این معنا را به صورتی دیگر نیز می‌توان تصویر کرد، و آن اینکه مُحال نیست و استبعادی ندارد، بلکه قویّاً احتمال دارد، که دو شارح و مفسّر به یکسان به نصوص و ظواهر یک متن ملتزم و پایبند باشند و، از این حیث، هیچ یک از آنان بر دیگری رجحانی نداشته باشد و، با این همه، استنباط واحدی از آن متن نداشته باشند. وقتی می‌توان گفت که متن به سودِ یکی از طرفین داوری می‌کند که آن طرف، وَلوْ اندکی، بیش از دیگری به نصوص و ظواهر آن متن التزام و پایبندی نشان داده باشد؛ امّا اگر چند و چون این التزام و پایبندی، از هر دو جانب، همانند باشد گویی متنْ تعلیقِ حُکْم می‌کند و خاموش می‌مانَد. البتّه، این بدان معنا نیست که هر دو طرف درست می‌گویند، بلکه بدین معناست که، اگر راهی برای کشف اینکه کدام یک درست می‌گویند وجود داشته باشد، آن راه راهی است غیر از توسّل به خودِ متن.

این عوامل چهارگانه، که آخرین آنها مهمّ ترینشان هم هست، مانعِ تکوّنِ انگارهٔ واحدی از ایمان می‌شوند که بتواند مسأله را حلّ و مشکل را رفع کند، و این پدید نیامدن انگارهٔ واحد سبب می‌شود که رشتهٔ بحث و فحص و مناقشه و منازعه و ردّ و انکار سرِ دراز یابد و شارحان و

مفسّرانِ متون مقدّس و نیز متکلّمان و فیلسوفان همچنان به کار فکری در باب ایمان مشغول بمانند. کتابِ The Concept of Belief in Islamic Theology. A Semantic Analysis of *Iman* and *Islam*.

[= مفهوم ایمان در کلام اسلامی، تحلیلی معناشناختی از ایمان و اسلام]، نوشتهٔ توشیهیکو ایزوتسو (Toshihiko Izutsu) تصویرگر بخش کوچکی از این کار فکری است، که در حوزهٔ فرهنگ اسلامی و به دست متکلّمان مسلمان صورت پذیرفته است.

آنچه تاکنون آوردم بدین قصد بود که پاسخی فراهم آورد برای پرسشی که ممکن است در ذهن و ضمیر بعضی جوانه زند، و آن اینکه: چرا، متکلّمان مسلمان، که همه متن مقدّس واحدی را به یکسان قبول داشته‌اند و آن را داور نهایی و فیصله بخش نزاعها تلقّی می‌کرده‌اند، در بابِ یکی از مفاهیم و مطالبِ خودِ این متن مقدّس این همه اختلاف نظر پیدا کرده‌اند و سرانجام نیز هیچ یک از آنان نتوانسته است قول خود را بر کرسی قبول بنشاند و آراء و ادلّهٔ سایرین را، به نحوی دندانشکن و قانع کننده، از میدان بدر کند. البتّه این امر اختصاص به متکلّمان مسلمان و حوزهٔ فرهنگ اسلامی هم ندارد و، فی المثل، در مورد عالمان الاهیّات مسیحی نیز صدق می‌کند.



امروزه، مبحث «ایمان» یکی از اهمّ مباحث فلسفهٔ دین و الاهیّات به شمار می‌رود. در کُتُب، رسائل، و مقالاتی که در دو حوزهٔ معرفتی فلسفهٔ دین و الاهیّات نوشته و منتشر می‌شوند مسائل کثیری در باب ایمان طرح می‌شوند که بعضی از آنها واقعاً به این دو حوزه تعلّق دارند و بعضی دیگر

نیز، اگر چه، به معنای دقیق کلمه، متعلّق به این دو حوزه نیستند، بلکه به قلمروهای دیگری، مانند روانشناسی، معرفت‌شناسی، و مابعدالطّبیعه[1]، راجعند، باز در مکتوبات مربوط به فلسفهٔ دین و الاهیّات ظاهر می‌شوند. اشاره به پاره‌ای از اهمّ این مسائل هم گسترهٔ مبحث ایمان را کمابیش پیش چشم خواننده می‌آورد و هم او را با جغرافیای معرفتی کتاب مفهوم ایمان در کلام اسلامی ایزوتسو آشناتر می‌کند.

ماهیّت ایمان چیست؟ آیا ایمان از سنخ وفاداری است؟ یا از سنخ اطاعت؟ یا از سنخ اعتماد؟ یا از سنخ تعلّق و وابستگی؟ یا از سنخ تجربه؟ یا از سنخ باور؟

آیا ایمان از انفعالات نَفْسانی و روحی است یا از افعال نَفْسانی و روحی؟ و اگر از افعال است ارادی و اختیاری است یا نه؟

آیا ایمان از مقولهٔ علم و دانستن است یا از مقولهٔ خوشایند و بدآیند یا از مقولهٔ عمل و دگرگون کردن؟

ایمان به چه امری تعلّق می‌گیرد؟ آیا به موجودات عینی خارجی (به اصطلاح فلاسفه) تعلّق می‌گیرد یا به گزاره‌ها یا به هر دو؟ به عبارت دیگر، آیا به چیزی یا کسی ایمان می‌آوریم یا به سخنی که کسی گفته است یا به هر دو؟ فی‌المثل، آیا به خدا ایمان داریم یا به گزارهٔ "خدا وجود دارد" یا به هر دو؟ اگر ایمان به موجودات تعلّق می‌گیرد، آیا هر موجودی، به صِرْفِ اینکه موجود است، می‌تواند متعلَّقِ ایمان واقع شود یا باید خصیصه یا خصایصی داشته باشد؛ مثلاً از نوعی حیات و آگاهی برخوردار باشد؟ اگر شقّ دوّم درست است آن خصیصه یا خصایص چیست؟ و اگر ایمان به گزاره‌ها تعلّق می‌گیرد، آیا به خودِ گزاره، و با

1. Metaphysics

صَرْفِ نظرِ کامل از گویندهٔ گزاره، تعلّق می‌گیرد یا انتساب گزاره به گوینده نیز در تعلّق ایمان به آن دخیل است؟ اگر ایمان به خودِ گزاره، با قَطْعِ نظر از قائل آن، تعلّق می‌گیرد، گزاره چه ویژگی یا ویژگیهایی باید داشته باشد تا بتواند متعلّقِ ایمان گردد؟ و اگر انتساب گزاره به قائل نیز دخالتی دارد، ویژگی یا ویژگیهای قائل چه باید باشد؟ کسی که ایمان را از سنخ وفاداری یا اطاعت یا اعتماد یا تعلّق و وابستگی می‌انگارد لامحاله باید متعلَّقِ آن را یکی از موجودات بداند (نه گزاره‌ای از گزاره‌ها)، آن هم موجودی که لااقلّ از آگاهی بهره‌مند باشد. امّا کسی که ایمان را از سنخ باور می‌انگارد لاجرم باید متعلَّقِ آن را گزاره بداند.

اگر ایمان از سنخ باور است چه قسم باوری است؟ باور همیشه به گزاره تعلّق می‌گیرد: من باور دارم که ''الف ب است''. حال، بسته به اینکه گزارهٔ مورد باور مطابق با واقع باشد یا نه، باور می‌تواند باور صادق باشد یا باور کاذب (= جَهْلِ مرکّب). و باز، بسته به اینکه کسی که به گزارهٔ صادق باور دارد، خودش، برای صدق آن گزاره دلیل (کافی و وافی) داشته باشد یا نه، باور صادق می‌تواند باور صادق بی دلیل (= ناموجّه = unjustified) باشد (مثل حدس صائب) یا باور صادق مُدلَّل (= موجّه = justified). این شقّ اخیر، یعنی باور صادق موجّه، است که از آن تعبیر به علم (علم گزاره‌ای = propositional knowledge) می‌شود. اکنون، و با این توضیح، جای این سؤال هست که: آیا ایمان هرگونه باوری است یا فقط باور ناموجّه است یا فقط باور موجّه یا فقط باور صادق موجّه (= علم)؟

اگر ایمان همان باور ناموجّه است (و ناگفته پیداست که «ناموجّه» بودن فقط به لحاظ معرفت‌شناسی است و بار ارزشی منفی دیگری ندارد)، می‌توان پرسید که چگونه آدمی ایمان می‌آورد؟ یعنی، چه می‌شود که کسی

که برای صِدْقِ گزاره‌ای دلیل کافی و وافی در اختیار ندارد آن گزاره را باور می‌کند؟ به تعبیر دیگر، آیا فقدان یا نقصان دلیل را چه چیزی جبران می‌تواند کرد؟ امنیّتِ خاطرِ ناشی از باور؟ آرزواندیشی[1]؟ مصلحت اندیشی؟ اعتماد به قائل گزاره؟ یا چیزی دیگر؟ و اگر ایمان باوری است که شواهد قاطعی به سود خود ندارد چگونه استوار و پابرجا می‌ماند و ضعف و زوال نمی‌پذیرد؟ به عبارت کوتاهتر، علّت یا علل مُحْدِثهٔ ایمان و علّت یا علل مُبْقیهٔ آن چیست؟ آیا احساسات و عواطف در این میان نقشی دارند؟ اگر بلی، چگونه؟

آیا می‌توان ایمان را همان باور صادق موجّه (= علم) دانست؟ ظاهراً نه. زیرا: اوّلاً: علم فِعْل ارادی و اختیاری نیست، یعنی اگر، فی‌المثل، شما برای من اثبات کردید که «مساحت مثلّث برابر است با نصفِ حاصلِ ضرب اندازهٔ قاعده در اندازهٔ ارتفاع وارد بر همان قاعده»، من منفعلانه به گزارهٔ مذکور علم پیدا می‌کنم و نمی‌توانم بگویم که، پس از اتمام استدلال شما، نوبت به من می‌رسد که تصمیم بگیرم که علم پیدا کنم یا نکنم ؛ و حال آنکه چنین پیداست که ایمان فعل ارادی و اختیاری باشد، چون، در متون دینی و مذهبی، هم بدان امر شده و هم از آن، به عنوان یک فضیلتِ اخلاقی دینی، به نیکی یاد شده است و هم کسانی که آن را وانهاده‌اند آماج سخت‌ترین سرزنشها و کیفرها شده‌اند. ثانیاً: علم (به معنای باور صادق موجّه) امری تشکیکی و ذومراتب نیست، در صورتی که متون دینی و مذهبی ایمان را افزایش‌پذیر و کاهش‌پذیر قلمداد می‌کنند.

آیا می‌توان ایمان را «علم» انگاشت ؛ امّا نه به معنای باور صادق موجّه، بلکه به معنای دیگری از واژهٔ «علم»؟ بعید نیست، امّا آن معنای

1. wishful thinking

دیگر، هر چه باشد، باید دلالت بر واقعیّتی کند کـه: الف) فِعْلِ نَـفْسانیِ آزادانه، ب) فضیلت‌آمیز، و ج) ذومراتب باشد.

ربط و نسبت ایمان با یقین چیست؟ آیا ایمان نوعی یقین است یا ایمان و یقین دو حالت روانشناختی متمایز از هم و، در عین حال، قابل جمع‌اند یا دو حالت روانی غیر قابل اجتماع‌اند؟ اگر شقّ سوّم درست باشد، آیا می‌توان گفت که سَیْرِ ایمانی، سرانجام، به یقین می‌انجامد و چون یقین حاصل آید ایمان از میان بر می‌خیزد؟

ایمان و تعقّل چگونه ارتباطی دارند؟ آیا می‌توان گزاره‌های موجود در متون مقدّس دینی و مذهبی، یا لااقلّ مهمّ‌ترین گزاره‌هایِ ناظر به واقعِ (factual or descriptive statements) موجود در آن متون، مانند گزاره‌های راجع به خدا و صفات و افعال او، را ثابت کرد یا نه؟ اگر می‌توان ثابت کرد، آن گاه، لااقلّ برای کسانی که توانسته‌اند ثابت کنند و کسان دیگری که ادلّهٔ گروه اوّل را قاطع و خدشه‌ناپذیر یافته‌اند، ایمان چه معنا و کارکرد و فایده و ضرورتی دارد؟ آیا می‌توان گفت که اگر این گزاره‌ها اثـبات عقلانی شوند ایمان از میان می‌رود و جای خود را به امـری (بـه لحـاظ معرفت‌شناختی و حتّی از حیث دینی) شریف‌تر، مانند عـلم یـا یـقین، می‌سپارد؟ یا باید گفت که این گزاره‌ها هم متعلَّقِ ایمان‌اند و هم مـتعلَّقِ علم یا یقین؟

و اگر نمی‌توان ثابت کرد، آن گاه، آیا ایمان امری معقول است یا ذاتاً امری خِرَد ستیز یا، لااقلّ، خردگریز؟ کسانی گفته‌اند که، حتّی اگر نتوان صِدْقِ گزاره‌هایِ دینی و مذهبی را عقلاً اثبات کرد، باز هم ایـمان بـه آن گزاره‌ها، فی‌المثل به حکم مصلحت‌اندیشی، کاری معقول است. و کسان دیگری بر این رفته‌اند که، با فرضِ عدمِ امکانِ اثباتِ صدقِ گزاره‌هـای

دینی و مذهبی، ایمان به آنها کاری عقلانی نیست. از این گروه دوّم، بعضی قائل شده‌اند به اینکه ایمان مخالف تعقّل است و به حوزهٔ خرد ستیزی تعلّق دارد؛ و بعضی دیگر قائلند به اینکه ایمان والاتر از تعقّل و امری است فوق عقلی و خردگریز.

اگر ایمان به گزاره‌هایی تعلّق می‌گیرد که قابل اثبات و نفی عقلانی نیستند دو مسألهٔ دیگر پیش می‌آید: یکی مسأله‌ای معرفت شناختی، و دیگری مسأله‌ای اخلاقی.

مسألهٔ معرفت‌شناختی اینکه: به کدام یک از گزاره‌هایی که نه اثبات عقلانی می‌شوند و نه نفی عقلانی ایمان باید داشت؟ به عبارت دیگر، اگر "الف ب است" نه قابل اثبات است و نه قابل نفی، قهراً، "الف ب نیست"، که نقیض آن است، نیز نه قابل نفی است و نه قابل اثبات. حال می‌توان پرسید که: به کدام یک از این دو گزارهٔ نقیض ایمان آوریم و ایمان به یکی از این دو چه رجحان معرفت‌شناختی‌ای بر ایمان به دیگری دارد؟ ممکن است گفته شود: باید به آن گزاره‌ای که در متون مقدّس آمده است ایمان آورد. در این صورت، می‌توان پرسید که: آیا وحیانی بودن، از لحاظ معرفت‌شناختی، موجب ترجیح تواند بود؟ چگونه؟

و مسألهٔ اخلاقی اینکه: اگر ایمان فعلی است اختیاری لاجرم مشمول احکام اخلاقی است و، از این رو، می‌توان پرسید که: آیا اخلاقاً درست است که به گزاره‌ای که صدقِ آن اثبات نشده است ایمان آوریم؟

تا حال، سخن بر سر ایمان به گزاره‌هایی بود که صدقشان اثبات نشده است. امّا کسانی مدّعی شده‌اند که: "ایمان می‌آورم تا بفهمم"، که ظاهر سخنشان این است که ایمان می‌تواند حتّی به گزاره‌هایی تعلّق گیرد که فهم هم نشده‌اند. اکنون این مسأله قابل طرح است که: آیا امکان دارد که به

گزاره‌ای که فهم نکرده‌ایم ایمان آوریم و اگر بلی، با چه سازوکار[1]ی ایمان به یک گزاره می‌تواند به فهم آن کمک کند؟ و آیا ایمان برای فهم ضرورت دارد؟

ارتباط ایمان و عمل چگونه است؟ آیا ایمان لزوماً به عمل می‌انجامد؟ به عبارت دقیق‌تر، آیا می‌توان گفت که اگر کسی به x مؤمن باشد یا به اینکه "الف ب است" ایمان داشته باشد ضرورتاً به عمل a دست می‌یازد، به نحوی که انجام ندادن عمل a دلیل قطعی باشد بر اینکه وی به x یا به "الف ب است" ایمان ندارد؟ اگر نه، چه عاملی یا عواملی مانع می‌آید از اینکه مؤمن به مقتضای ایمانِ خود عمل کند؟ آیا اعمالی هست که فقط از مؤمنان بر می‌آید و غیر مؤمنان نمی‌توانند یا نمی‌خواهند انجام دهند؟

نسبت ایمان به نجات چگونه است؟ آیا ایمان علّت تامّهٔ نجات است و امر دیگری در نجات مدخلیّت ندارد یا اینکه ایمان علّت ناقصه است و باید با عمل همراه شود تا موجب نجات گردد؟

مسائلی که ذکر کردم فقط بخشی از مهمّترین مسائلی است که در باب ایمان طرح شده است؛ با این همه، آنچه در کتاب مفهوم ایمان در کلام اسلامی آمده تنها قسمتی از همین مسائلی است که مذکور افتاد. از این گذشته، متفکّرانی که آراء و نظراتشان در این کتاب گزارش و تحلیل شده متکلّم بوده‌اند، نه فیلسوف؛ و این مطلب نه فقط بدین معناست که کتاب مفهوم ایمان را باید به قلمرو کلام متعلّق دانست، نه به قلمرو فلسفهٔ دین، بلکه بدین معنا هم هست که، در هر مسأله‌ای که در آن طرح می‌شود، ادلّه موافقان و مخالفان بیشتر صبغهٔ نقلی دارد، تا عقلی. در واقع، همّ و غمّ این متفکّران یکسره معطوف فهم این است که قرآن کریم و احادیث نبوی چه

---

1. mechanism

ساختاری برای ایمان ارائه می‌کنند، چه ربط و نسبتی میان ایمان و مقولات دیگر، از قبیل علم، تصدیق، اقرار، و عمل، قائلند، فرق میان ایمان و اسلام و نیز مرز میان ایمان و کفر، و کفر و اسلام را چه می‌دانند، و فاسق را مؤمن محسوب می‌دارند یا مسلم یا کافر. هر چند دغدغه‌ها و دلمشغولیهای فیلسوف دین یا عالم الاهیّات امروزی، حتّی در همین مسألهٔ ایمان، با مسائل و مشکلاتی که متکلّمان مسلمان قرون گذشته با آنها مواجه بوده‌اند فرق دارد، مطالعهٔ این کتاب برای ما خوانندگان امروزی سود فراوان خواهد داشت.

شناخت در قرآن*

حسینی بهشتی، دکتر سیّد محمّد، شناخت از دیدگاه قرآن، تهیه و تنظیم: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌اللّه دکتر بهشتی، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۷۸، ۵۰۲ ص.

شناخت از دیدگاه قرآن صورت مکتوب سیزده جلسه درس مرحوم دکتر بهشتی، تحت همین عنوان، است که در سالهای ۷ـ۱۳۵۶ القاء شده است. آنچه در پی می‌آید گزارش، تحلیل، و نقد بسیار موجز و اجمالی این کتاب تلقّی می‌تواند شد.

۱. در درس اوّل، در ابتدا، مرحوم دکتر بهشتی فهرستی بیست و سه فقره‌ای از «واژه‌های مربوط به شناخت» (ص۱۱۸) که «در فرهنگ

* . نشر نخست به صورت کامل در: بازشناسی یک اندیشه، یادنامهٔ بیستمین سال شهادت آیت‌اللّه دکتر بهشتی، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌اللّه بهشتی، ۱۳۸۰، ص‌ص ۲۴۰ـ۲۱۷.

عادی روزانه» (ص ۲۰) «با آنها روبه‌رو می‌شویم» (همان) ارائه می‌کند (که در صفحات ۱۹ـ۱۸ آمده است) و، سپس، آن را، با همکاری حاضران در جلسه، تصحیح و تکمیل می‌کند و به صورت فهرستی سی و پنج فقره‌ای درمی‌آورد (که در صفحات ۳۹ـ۳۷ می‌بینیم). در این فهرست، که حاوی تقریباً ۱۸۶ واژه است، فقط یک واژه اروپایی ("متد") به چشم می‌خورد، زیرا «واقعاً کاربرد این واژه‌ها[ی اروپایی] فقط برای دشوار کردن مطلب و دور کردن مردم از فهم مسائلی که فهمشان چندان هم دشوار نیست خوب است.» (ص ۳۵).

در درس دوّم، در عین تأکید بر اینکه «بی‌شکّ شناخت در زندگی ما انسانها نقشی اساسی و بنیادی دارد» (ص ۴۳)، سعی در جهت ردّ «مبالغه‌ای است که در نقش شناخت در زندگی انسان شده است» (ص ۴۴)، یعنی رد این ادّعا که «شناخت است که برانگیزندۀ انسانها به کوششها و تلاشهاست.» (همان) «شناخت هیچوقت انگیزه نیست. انگیزۀ انسان، در تلاشها و کوششها، تمایلات و خواستها هستند. انسان چیزی را می‌خواهد؛ این خواست او را به حرکت و عمل برمی‌انگیزد. وقتی که به دنبال هیجان و تمایل و خواست به سوی عمل برانگیخته می‌شود، نیاز به شناخت را احساس می‌کند. نقش شناخت این است که به ما نشان بدهد چگونه و از چه راه یک خواسته را تأمین و ارضا کنیم.» (همان) شناخت، در زندگیِ انسان، فقط سه نقش دارد: یکی «تشخیص مصداق» (ص ۴۹)، یعنی تشخیص موجودی که میل انسان را ارضاء کند، دیگری «نشان دادن بهترین روش و بهترین راه برای استفاده از یک مصداق یا یک وسیله شناخته شده» (ص ۵۰)، و سوّم «کمک به رشد

تمایلات نهفته در انسان» (ص ۵۲). علی‌الخصوص، بر این نقش سوّم باید تأکید کرد. ولی، به هر حال، «هیچگاه خود شناخت حرکت‌آفرین نیست»(ص ۵۶) و «آن چیزی که فرمان زندگی انسان و سکان کشتی زندگی در دست اوست تمایلات است، نه علم.» (ص ۶۹)

در درس سوّم، در ابتداء به مسألهٔ تعریف شناخت عطف توجّه می‌شود و بر عدم امکان تعریف لفظ و مفهوم "شناخت" و نیز بر عدم حاجت به تعریف آن تأکید می‌رود. اساساً «تسلّط و سلطنت و حکومت مقوله یعنی طرز تفکّر مقوله‌ای و تعریفی... که می‌خواهد برای هر چیزی اوّل تعریف به دست بدهد، و گویا منهای تعریف، آن هم با آن شیوه‌های معمول، اصلاً سراغ هیچ چیزی نمی‌توان رفت، اگر چه ممکن است در مورد بیشتر چیزها درست باشد ولی در مورد برخی از چیزها درست نیست.» (ص ۷۶)، که "شناخت" یکی از همین چیزهاست. پس ازبیان اینکه «شناخت به تعریف احتیاج ندارد» (ص ۸۶)، ادّعا می‌شود که «به علاوه، در اصل واقعنمایی شناخت و اینکه ما، به عنوان شناخت، رابطه‌ای با واقعیّتهای عینی پیدا می‌کنیم هیچ کس تردید ندارد. البتّه ما خطا می‌کنیم و در این خطا هم کسی تردید ندارد. هم حسّ خطا می‌کند و هم اندیشه، ولی خطا کردن حسّ و اندیشه در یک یا دو یا صد میلیون مورد هیچ وقت سبب تزلزل و تردید ما در اینکه گاهی هم این رابطه واقعنمایی دارد نشده است و هیچ گاه هم نمی‌شود. لذا ما دچار شکّ مطلق نمی‌شویم.» (همان) بنابراین، پیشنهاد می‌شود که «تمام بحثهایی که دربارهٔ خطا (خطای حواسّ و خطای اندیشه) می‌شود و گوینده قصد دارد آن بحثها را دلیلی برای غیر قابل اعتماد بودن حسّ و اندیشه قرار دهد و از آن وسیله‌ای بسازد برای متزلزل کردن کلّی ارزش شناخت باید همه را دور

ریخت.» (ص ۸۴) «قرآن هم همین طور رفتار و عمل کرده است» (ص ۸۵)، یعنی «وقتی می‌خواهد با مردم سخن بگوید به هیچ وجه این بحثها را پیش نمی‌کشد. ضرورتی هم ندارد پیش بکشد.» (ص ۸۴) سپس نخستین تقسیمبندی شناخت انجام می‌گیرد: تقسیم شناخت به سطحی و عمیق شناخت «هر قدر نسبت به یک چیز زوایا و لایه‌های بیشتری را برای ما روشن کند» (ص ۹۳) عمیقتر است و، بنابراین،سطحی و عمیق بودن شناخت امری است نسبی؛ ولی، مهمّ این است که «هم شناخت سطحی و هم شناخت عمیق، هر دو، قیمت دارد» (ص ۸۸) به شرط آنکه «انسان به شناخت سطحی همان بهای شناخت سطحی را بدهد، و بهایی را که باید به شناخت عمیق بدهد، عوضی، به شناخت سطحی ندهد» (همان). خطا وقتی روی می‌دهد که برای شناخت سطحی همان ارزشی را قائل باشیم که باید به شناخت عمق‌بدهیم؛ و ظنّ، که، به تعبیر قرآنی، جایگزین حقّ نمی‌تواند شد، در واقع همین است. شناخت علمی هم لزوماً شناخت عمیق نیست، چرا که «در شناخت علمی هم گاه انسان یک رابطه را کشف می‌کند (که می‌شود شناخت نسبتاً سطحی) و گاه صد رابطه را کشف می‌کند (که در این صورت می‌شود شناخت عمیق)» (ص‌ص ۱۰۶-۱۰۵)

در درس چهارم، نخست شناخت به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. «در اینکه ما دو نوع کلّی آگاهی داریم، یکی بدیهی و دیگری نظری... کمترین تردیدی وجود ندارد.» (ص‌ص ۱۱۵ - ۱۱۴) «آگاهی بدیهی عبارت است از آن نوع آگاهی که به آسانی و بدون پیچیدگی به دست ما می‌آید. آگاهی بدیهی آن نوع آگاهی است که برای به دست آوردن آن نیازی به تأمّل و تجزیه و تحلیل و استنتاج نداریم. آگاهی نظری آن نوع

آگاهی است که برای به دست آوردن آن باید به تجزیه و تحلیل و تأمّل و استنتاج دست بزنیم.» (ص ۱۱۳) باز، در این هم تردید نیست که «پایه و زیربنای به دست آوردن آگاهیهای نوع دوّم (یعنی نظری) عبارت است از آگاهیهای نوع اوّل (یعنی بدیهی)» (ص ۱۱۵) «نقطه شروع بدیهیّات است. از بدیهیّات به نظریّات می‌رسیم و از نظریّات شناخته شده هم به نظریّات بعدی می‌رسیم.» (ص ۱۳۰) پس از تقسیم شناخت به بدیهی و نظری و زیربنا دانستن شناختهای بدیهی، گفته می‌شود که «نقطه شروع باید حس باشد.» (ص ۱۲۱)، یعنی شناختهای بدیهی همان معلومات حسّی‌اند، و آنگاه ادّعا می‌شود که قرآن نیز «به دو قسم اساسی شناخت (بدیهی و نظری) توجّه کرده و راه طبیعی متعارف سرراست بی‌تکلف شناخت، یعنی استنتاج نظریها از بدیهیها، را هم به عبارات گوناگون توصیه کرده است.» (ص ۱۳۴) قرآن هم می‌گوید: «از همین چیزهایی که می‌بینید چیزهایی را که نمی‌بینید نتیجه بگیرید.» (ص ۱۲۵). و برای اثبات این ادّعا، به آیات قرآنی‌ای رجوع می‌شود که در آنها الفاظ "تفکرّ"، "نظر"، "عقل"، "ابصار"، "تدبر"، "فقه"، "فهم"، "رؤیت" و "اهتداء" به کار رفته‌اند و نتیجه گیری می‌شود که این الفاظ «همه در مورد استنتاج مطالب نظری از مطالب بدیهی یا از مطالب نظری فهمیده شده است.» (ص ۱۱۸) خلاصه آنکه «مبنای طبیعی و فطری و همگانی و همه زمانی شناخت که در قرآن مطرح شده عبارت است از استفاده از آنچه از راه حواسّ به عنوان پایه و نقطه آغاز و شروع می‌گیریم، برای پی بردن به آنچه مستقیماً نمی‌توانیم از راه حواسّ بگیریم، بلکه باید آنها را از گرفته شده‌های به وسیله حواسّ استنتاج کنیم.» (ص ۱۵۳)

در درس پنجم، سخن دربارهٔ ابزارهای شناخت است. این ابزارها

نخست به دو دستهٔ اساسی تقسیم می‌شوند: دستهٔ اوّل آنهایی است که «در بدن ما قرار داده شده و در قلمرو هستی خود ماست» (ص ۱۵۵) و دستهٔ دوّم آنها که «خارج از قلمرو ما و بیرون از ماست» (همان). این دستهٔ دوّم، که شامل چیزهایی از قبیل عینک و سمعک و ذرّه‌بین و میکروسکوپ و تلسکوپ و گوشی است، از محل بحث خارج می‌شود و دستهٔ اوّل، خود، به سه گروه فرعی‌تر منقسم می‌گردد: گروه اوّل همان حواسّ ظاهری یا بیرونی‌اند، یعنی «اندامهایی ... که می‌توان آنها را بر سطح بدن دید: چشم (بینایی)، گوش (شنوایی)، غده‌های مخصوص در زبان (چشایی)، اعصاب مخصوص در بینی (بویایی)، اعصاب گسترده در زیر پوست برای شناخت زبری و نرمی، گرمی و سردی، سفتی و شلی، که معمولاً همه اینها تحت عنوان بساوایی و لامسه می‌آید.» (ص ۱۵۶). گروه دوّم حواسّ درونی یا باطنی‌اند، مانند حسّ تعادل، احساس اضطراب و هیجان، احساس درد، احساس تشنگی و احساس گرسنگی. و گروه سوّم شامل اموری از قبیل استنتاج و محاسبه و وجدانیّات می‌شود. در اینجا، از مغز و بخشها و نواحی گونه گون آن به عنوان یک اندام شناسایی یاد می‌شود. آنگاه گفته می‌شود که «قرآن... از سه چیز به عنوان اندام شناخت نام می‌برد: سَمع، بصر، فؤاد» (ص ۱۵۸) اگرچه از اُذُن (= گوش)، عَین (= چشم)، قلب (= دل)، صدر (= سینه)، لُبّ (= مغز)، و حِجر (= خرد) نیز، به عنوان ابزار، یاد می‌کند.

سپس آیات قرآنی‌ای بررسی می‌شوند که در آنها ''بَصَر'' به کار رفته است، و از بررسی آنها سه معنا برای این لفظ استنباط می‌شود: دیده، دید یا قدرت دید، و دید عمیقتر از دید ظاهری. آنگاه نوبت به بررسی آیاتی می‌رسد که در آنها ''عین''، ''سمع''، و ''اُذُن'' مذکور افتاده‌اند. آنگاه علّت

عدم ذکر حواسّ بویایی، چشایی، و بساوایی در قرآن را این نکته می‌دانند که حوزهٔ ادراکی این سه، نسبت به حوزهٔ ادراکی حواسّ بینایی و شنوایی، وسیع نیست. و امّا رمز اینکه در آیاتی که از سمع و بصر و فؤاد ذکری در میان است همیشه سمع قبل از بصر می‌آید این امر تلقّی می‌شود که «گوش قبل از اختراع خط و علائم نوشتن... تنها وسیله انتقال معلومات افراد به یکدیگر و نسلی به نسل دیگر بوده است» (ص ۱۷۰) و «بعد از اختراع خط و علامتها و خواندن و نوشتن [نیز]...حجم نقش گوش، در این مسیر و جهت، دائماً رو به افزایش است» (ص ۱۷۱) اگرچه این احتمال هم هست که «مقدم انداختن گوش به اعتبار این باشد که در کار قرآن آنچه اولیت و اولویّت دارد، ولو در مجموع اولویّت نداشته باشد، گوش است.» (ص ۱۷۲) در پایان، در مقام جواب به سؤال یکی از حاضران، بدیهی یا نظری بودن یک شناخت امری نسبی تلقّی می‌شود، بدین معنی که ممکن است یک شناخت در یک مقطع زمانی یا برای یک شخص نظری باشد و در یک مقطع زمانی دیگر یا برای یک شخص دیگر بدیهی باشد.

در درس ششم، سخن بر سر سومین اندام شناخت از نظرگاه قرآنی، یعنی دل،است. نخست، با استناد به فرهنگهای عمومی زبان فارسی، نشان داده می‌شود که مجموع ترکیبهایی که در آنهالفظ ”دل“ به کار رفته است، در زبان فارسی، بیش از ۱۱۶ ترکیب است، و حال آنکه با لفظ ”مُخّ“ (=مغز) فقط دو ترکیب، و با لفظ ”دِماغ“(=مغز) فقط چهار ترکیب ساخته شده است. کثرتِ الفاظِ مرکّبِ حاوی ”دل“ (یا معادلهای این لفظ،مانند ”قلب“)،در قیاس با الفاظِ مرکّبِ حاوی ”مغز“(یا معادلهای آن، از قبیل ”مُخّ“ و ”دِماغ“)، اختصاص به زبان فارسی ندارد، بلکه در

سایر زبانها، از جمله عربی، انگلیسی، آلمانی، و دیگر زبانهای اروپایی، هم وضع بر همین منوال است. کثرتِ الفاظِ مرکّبِ حاوی "دل" و قلّتِ الفاظِ مرکّبِ حاوی "مغز" را چگونه تبیین می‌توان کرد؟ «این مسأله را باید فهمید. این مسأله مسأله‌ای نیست که شوخی بردارد. مسأله جدیتر از این حرفهاست. و این هم که نق بزنند که ای آقا، چرا قرآن، در شمار سمع و بصر، فؤاد را آورده و مغز و دماغ را نیاورده ـ این حرفها نیست؛ حرف از این خیلی وسیعتر است.» (ص ۱۹۲) «مسأله این است که بشر (نه فقط مسلمان و نه فقط پیرو قرآن و نه فقط ایرانی) نقشهای گوناگون عاطفی و روحی و آنچه بیشتر به بشریّت او مربوط می‌شده را در فرهنگش با دل مربوط کرده است.» (همان) «نقش فعّال سازندهٔ زندگی انسان و شکل دهندهٔ به زندگی انسان همه، مربوط به دل است.» (ص ۱۹۴) امّا خود این دل چیست؟ درست است که لفظ "دل" در زبان فارسی، و هر یک از معادلهای آن در سایر زبانها، مانند "فؤاد" و "قلب" در عربی و "heart" در انگلیسی و "Hertz" در آلمانی، چندین و چند معنا دارند، ولی اصل همه این معانی یک چیز است و بس: «مرکز دستگاه گردش خون» (ص۱۹۸) پس، «دل به همین معنی اندام صنوبری است و بشر، به دلیل و وجهی که باید این دلیل و وجه را به دست آورد، بین این کارها، این عواطف، این کوششهای انسانی، عشق، اراده، محبّت، خشم، تصمیم، تردید، و دل رابطه‌ای یافته و حس کرده» (ص ۲۰۱) این دلیل و وجهی که باید به دستش آورد چیست؟ برای کشف این دلیل و وجه، باید توجّه داشت به اینکه شناختهای انسان، از حیث تأثیر در عمل، به دو دسته قابل تقسیمند: شناختهای غیرمؤثّر و شناختهای مؤثّر. دستهٔ اوّل شناختهایی‌اند که «مستقیم یا غیرمستقیم و شبه مستقیم در رفتار و

سرنوشت و کار و زندگی او تأثیری ندارند.» (همان)، و دستهٔ دوّم شناختهایی‌اند که «منشأ اثر عملی»اند (ص ۲۰۲) «در همه مواردی که آگاهی و علم و معرفت در رفتار انسان اثر و واکنشی دارد یک اندام در انسانهاست که زودتر و عمومیتر از همهٔ اندامهای دیگر تغییر وضع و حالت می‌دهد: همین دل؛ همین دل که مرکز گردش خون است.» (همان) «برای بشر، چه دیروز و چه امروز و چه فردا، همین قلب یک نقش فعّال حسّاس ظریف در نشان دادن این مسائل دارد. یعنی دل می‌تواند حتّی یک عامل آگاهی باشد.» (ص ۲۰۴) «بنابراین، اگر در یک فرهنگ، در یک ایدئولوژی، در یک مکتب، بخواهند روی آن بخش از آگاهی و شناخت که با زندگی رفتاری و عملی انسان مربوط است انگشت بگذارند، آیا در آن فرهنگ می‌توانند از خ نام ببرند؟» (همان) حال اگر اشکال شود که تاکنون کسی نقشی برای دل در زمینهٔ شناخت کشف نکرده است، جواب این است: «اینکه ما تا حالا کار دل را فقط در نقش دستگاه تنظیم گردش خون کشف کرده‌ایم، دلیل نمی‌شود که دل یک نقش دیگری هم در زمینهٔ شناخت نداشته باشد که هنوز برای ما کشف نشده باشد. باید دنبالش رفت؛ ـ و متأسفانه می‌دانید که علوم طبیعی دنبال این مسأله نمی‌روند. چرا؟ چون اصلش را قبول ندارند. چون اصلاً آن نوع معرفت و آن نوع آگاهی و آن نوع یقین را از اوّل غیر علمی می‌دانند. می‌گویند علم اصلاً سراغ کشف این مسأله نمی‌رود. شاید هم اصلاً کشف این رابطه از توان علم بیرون باشد.» (ص ۲۱۱) پس، اگر قرآن می‌گوید که: اَلْقُلُوبُ الَّتی فی الصُّدُور، یعنی همین دلهایی که در سینه‌ها جای دارند، یعنی «همین اندام صنوبری شکل از اندام‌های ادراک است؛ به جای اینکه نفیش کنیم، انگیزه‌ای باشد که کشفش کنیم» (ص ۲۱۸) و باز اگر اشکال

شود که «اگر قلب یکی از ابزار شناخت است پس در این صورت باید هنگام بروز ناراحتیهای قلبی شناختهای ما هم خدشه دار شود» (ص ۲۲۷)، «می‌توان گفت: قلب عضوی دارای چند بُعد است. اگر عوارض ارگانیک پیش بیاید به امر گردش خون مربوط است؛ ولی اشکال ندارد که آن بخش مربوط به ادراک در آن سالم بماند.»(همان).

در درس هفتم، نخست، آیاتی مورد بررسی قرار می‌گیرند که در آنها یکی از دو لفظ "فؤاد" و "قلب" به کار رفته است. در این آیات فؤاد ابزار شناخت و اندام اعتقاد و تصدیق و باور و ایمان تلقّی شده و به آن اوصافی از قبیل وارونه‌شدگی، به کارنیامدن، و گرایش، نسبت داده شده است. نیز، قلب ابزار فهم و اندام ایمان و تصدیق قلمداد گشته و اوصافی از این قبیل به آن نسبت داده شده است: اطمینان و آسودگی، وارونه‌شدگی، غفلت و بیخبری، کوری، خشم، تنفر، سرباززدن از چیزی، آهنگ کاری کردن، به دست آوردن چیزی، خیر، پاک‌شدگی، با زبان یکی نبودن، با عمل و آثار عملی یک اعتقاد یکی نبودن، تعصب، پریشانی، و ناآسودگی و اضطراب، هدایت‌یافتگی، خشوع، به گلوگاه رسیدن، محلّ ترس واقع شدن، تقوا و خداترسی، پاره پاره شدن، کجروی، نفاق، انکار، شکّ، قساوت، رأفت و رحمت، نرمی، سلامت، مرض، انابه و بازگشت به خدا، مَمْهُور بودن، کینه، جایگاه وحی واقع شدن، در غلاف واقع شدن، حسرت. علاوه بر اینها، جای قلب سینه یا جَوْف (=اندرونه) معرفی شده است. و این نکته سبب می‌شود که باز بر این مطلب تأکید رود که «قلب، در درجهٔ اوّل، به معنی همین دلِ اندامی است، و به دنبال آن به معنی نیروی شناختی است که با ضربان این دل اندامی ارتباط داشته باشد» (ص ۲۵۲) مبحث ابزار شناخت از دیدگاه قرآنی بدین صورت تلخیص می‌شود:

«ابزار شناخت در قرآن کریم عبارت است از حسّ، چشم و گوش، و حواس دیگر، به شرط آنکه این حسّ در خدمت آن نیروی باطنی شناخت که راه و رسم و راه راست زندگی را به انسان نشان می‌دهد قرار گیرد. به همین مناسبتی که اشاره شد از آن نیرو به قلب تعبیر می‌شود.»(ص‌ص ۲۵۳ـ۲۵۲) پس «در قرآن معرفت از مشاهده و حسّ شروع می‌شود و به فهم و نتیجه گیری می‌انجامد. دیدیم که ترتیب آیات ابزار شناخت همین است: سمع و بصر و فؤاد»(ص ۲۶۲)

در درس هشتم، گفت و گو بر سر بُرْدِ شناخت است. «دراینکه میان ما و ظواهر اشیاء رابطهٔ شناخت برقرار می‌شود تردید موجّهی وجود ندارد.»(ص ۲۷۴) به عبارت دیگر، «در اینکه برد شناخت، یعنی رابطهٔ شناسایی میان ما و... اعراض و ظواهر اشیاء، عوارض اشیاء، صفات و خصوصیّات اشیاء برقرار می‌شود، در برقراری این رابطه و برد شناسایی تا این مقدار تردیدی نیست.» (ص ۲۷۵) «امّا آیا برد شناخت از این فراتر می‌رود؟» (همان)، یعنی «آیا غیر از شناسایی ظواهر و صفات و عوارض اشیاء (رویهٔ اشیاء)، جوهر و ذات را هم می‌توانیم بشناسیم یا نه؟» (ص ۲۷۶) جوابی که داده می‌شود این است: «شکّ نداریم که، همان طور که عینی بودن رنگ و شکل را به روشنی می‌یابیم، و همان طور که در مورد واقعیّت عینی داشتن رنگ و شکل ایدآلیست نیستیم، بلکه رآلیستیم و معتقدیم که اینها واقعیّتهای عینی مستقلّ از ما هستند، به همین ترتیب درمی‌یابیم که رنگ و شکل متعلّق به جسم‌اند و جسم یک واقعیّت عینی در خارج است. ما در اینکه جسمِ دارای رنگ، جسمِ دارای شکل، جسمِ دارای اندازه، در عالم عین و خارج وجود دارد کمترین تردیدی نداریم، اندیشهٔ سالم بشری این مطلب را تا این حدّ می‌یابد. پس ما در اینکه

جوهری داریم یعنی جسمی داریم، یعنی موجودی توپُری داریم که این رنگ و شکل و امثال آن عوارض و صفات او هستند، و در اینکه این صفات صاحب دارد و بی‌صاحب نیست (یک چیزی هست که این صفات را دارد) تردیدی نداریم.» (ص‌ص ۲۷۷ ـ ۲۷۶) به عبارت دیگر «در اینکه در عالم عین ذواتی و صفاتی داریم و این صفات صفاتِ آن ذوات هستند تردید نداریم. اینکه کسی بگوید اصلاً عالم عین و عالم خارج صِرْفاً مجموعهٔ صفات است مورد پذیرشِ ذهن روشنِ سادهٔ هیچ انسانی نیست.» (ص۲۸۸) قرآن هم «با طرز تفکّر کسانی که می‌گویند: ذاتی در خارج داریم که صفات را با خودش دارد سازگاری دارد» (ص ۲۹۴) از اینکه بگذریم، به مطلب دیگری می‌رسیم، و آن اینکه «وقتی این صفات دارنده‌ای به نام ذات دارند که صاحب صفت است، شناسایی صفات و گوناگونی و دگرگونی صفات، به طور اتوماتیک، ما را به شناسایی گوناگونی ذوات راهنمایی می‌کند. از این رو این سخن که ما می‌توانیم صفات را بشناسیم امّا نمی‌توانیم ذات را بشناسیم حرفی است» نادُرُست (ص‌ص ۲۹۵ـ۲۹۴)، چرا که «گوناگونیهای صفات به گوناگونیهای ذوات بر می‌گردد» (ص ۲۹۸) یا حتّی «گوناگونیهای ذوات تعبیر دیگری است از گوناگونی صفات دور از حسّ» (همان).

در درس نهم، همان مبحث برد شناخت ادامه می‌یابد و، این بار، این مسأله طرح می‌شود که «آیا برد شناخت به اندازهٔ برد حسّ است یا برد آن از برد حسّ بیشتر است و ماورای حسّ و ماورای محسوس هم برای ما قابل شناسایی است؟» (ص ۲۹۸) جوابی که به این سؤال داده می‌شود این است که «آگاهیهایی که ما دربارهٔ محیط خارج و دربارهٔ عالم عین به دست می‌آوریم منحصر به آگاهیهای حسّی نیست» (ص ۳۰۲) دلیل این

مدّعا هم اینکه امروز کسی نیست که «دربارهٔ امکان شناخت قوانین علمی حاکم بر طبیعت اجمالاًکمترین تردیدی داشته باشد»(همان) و این قانونها حسّی نیستند، چرا که «قانون علمی را با چشم دیده‌ایم؟ با گوش شنیده‌ایم؟ با دست لمس کرده‌ایم؟ با بینی بو کشیده‌ایم؟»(ص ۳۰۴) قانون علمی چیزی نیست جز «استنتاج روشن از مبادی حسّی» (همان). قرآن هم «همانطور که در مورد نقش حواسّ در زمینهٔ شناخت تصریح داشت، در زمینهٔ نقش این نوع شناخت... که ورای حسّ است (چون قانون علمی ورای حسّ است) از طریق استنتاج از حسّ تصریحاتی دارد. یک بخش مهمّ از این تصریحات قرآن در زمینهٔ آیه و آیات، یعنی نشانه و نشانه‌ها، و کاربرد آنهاست.» (ص‌ص۳۰۵ـ۳۰۴) به این مناسبت، بررسی آیات قرآنی که در آنها ذکری از "آیه" به میان آمده است شروع می‌شود. نتیجه‌ای که از این بررسی حاصل می‌آید این است که لفظ "آیه"، در قرآن، به این معانی آمده است: وسیلهٔ تعقّل و استنتاجِ عقلیِ امورِ غیرحسّی از امور حسّی، نشانهٔ ظاهری و محسوسِ حالتِ باطنی و نامحسوسِ انسان، آثار باستانی، نشانه‌ای حسّی بر امر غیر حسّی و غیبی نشانهٔ پیامبری، نشانهٔ امکان دوباره زنده شدن انسان در قیامت، نشانهٔ عذاب الاهی بر اقوام گذشته، نشانهٔ پیروزی حقّ که یکی از سنّتهای الاهی است، نشانهٔ جاه و جلال، و آیهٔ قرآنی.

در درس دهم، نخست مسألهٔ وقوع خطا در شناخت، اعمّ از شناخت حسّی و شناخت استنتاجی و عقلی، پیش کشیده می‌شود. امکان وقوع خطا، چه در شناخت حسّی و چه در شناخت استنتاجی، مورد قبول واقع می‌شود، ولی این امکان مضرّ به حال کسانی تلقّی می‌شود که قائلند به اینکه نیروی شناخت «در همهٔ موارد و به صورت مطلق و به طور کلّی...

می‌تواند به ما آگاهی دهد... ولی ما که این حرف را نگفتیم. ما گفتیم: اجمالاً حسّ یکی از راههای شناخت است و بردی دارد؛... ذهن ما را با اموری آشنا می‌کند. استنتاج و اندیشه هم بردی دارد و تاحدودی ذهن ما را به اموری که حسّی نیستند آشنا می‌کند، امّا اجمالاً؛ نه به طور کلّی و نه به قول مطلق. نگفتیم: هر جا ذهن به هر شکل به کار افتاد ما را به واقعیّت می‌رساند. کما اینکه نمی‌گوییم هر جا حسّ به کار افتاد به طور مطلق ما را به واقعیّت می‌رساند. می‌گوییم: اینها اجمالاً این هنر را دارند.» (ص‌ص ۳۴۰ـ۳۳۹). قرآن نیز، در عین حال که «روی ارزش و اعتبار فی‌الجمله و کاربرد و برد حسّ در امر شناخت و برد استنتاج امور غیرحسّی از امور حسّی در امر شناخت... تکیه می‌کند»، به نمونهٔ معروفی که معمولاً به عنوان خطای در حواسّ از آن یاد می‌شود، یعنی سراب، توجّه دارد و، در سورهٔ نور (آیهٔ ۳۹) آن را طرح کرده است. در عین حال، باید دانست که در همهٔ مواردی که از آنها تحت عنوان "خطای در حسّ" یاد می‌شود، در واقع، در تفسیر تصویر حسّی خطا رخ می‌دهد، نه در خود حسّ. «می‌توانیم، بر طبق اصطلاح روانشناسی، بین احساس و ادراک حسّی فرق قائل شویم و بگوییم: خطا در ادراک حسّی است. یعنی خطا در تفسیر صورت حسّی و برداشت از صورت حسّی راه دارد.» (ص ۳۵۰) پس از مسألهٔ وقوع خطا در شناخت، این مسأله طرح می‌شود که: آیا، غیر از حسّ و تعقّل، یعنی استنتاج امور غیر حسّی از امور حسّی، نیرو یا نیروهای دیگری نیز، در امر شناخت، دست اندرکار می‌توانند بود؟ در اینجا، از دو نیرو، یا منبع، دیگر نیز نامی به میان می‌آید، یکی کشف و شهود، و دیگری وحی، ولی بحث تفصیلی در باب آنها به درس بعد موکول می‌شود.

در درس یازدهم، برای تحقیق در باب نظرگاه قرآنی دربارهٔ مسأله‌ای که در پایان درس قبل طرح شد، آیاتی که در آنها یکی از الفاظ ''کشف''، ''شهود''، ''اشراق''، ''رؤیت''، و ''الهام'' به کار رفته است مورد مداقّه قرار می‌گیرند. نتیجهٔ این مداقّه این است که: ''کشف''، در قرآن، به دو معنای برطرف کردن و زدودن، و بالا زدن لباس آمده است و، بنابراین، «آیاتی از قرآن کریم که در آنها واژهٔ کشف به کار رفته هیچ یک به مسألهٔ مکاشفهٔ مصطلح امروز، که در بحث شناخت از آن یاد می‌شود نیست.» (ص ۳۷۳) ریشهٔ '' ش ه د''، در قرآن، به معانی گواهی دادن، حاضر و ناظر بودن (در امور حسّی و عادی)، و مسافر نبودن به کار رفته است و، بنابراین، «به معنای شهود مصطلح و مکاشفه به کار نرفته است.» (ص ۳۷۷) ''اشراق''، در قرآن، به دو معنای تابش خورشید و تابان شدن به کار رفته و به معنایی که در متون عرفانی مصطلح است نیامده است. ''رؤیت''، در قرآن، به معانی دیدن حسّی، بینش فکری، دیدن در خواب، و رؤیت وحیانی (فقط در مورد انبیاء) آمده است و، بنابراین، «از آیات رؤیت چیزی که مربوط به کشف و شهود و اشراق باشد پیدا نمی‌شود» (ص ۳۸۳) ''الهام'' فقط در یک موضع از قرآن آمده است، به معنای شناخت فطری، که به نظر می‌رسد که با کشف و شهود و اشراق و رؤیت عرفانی ارتباط داشته باشد. «آنچه در این آیهٔ کریمه به عنوانِ «أَلْهَمَها فُجُورَها و تَقویها» آمده همان است که زمینهٔ اصلی بحث واقعی کشف و شهود و اشراق و این حرفهاست»(ص ۴۰۹).

در درس دوازدهم، سخن دربارهٔ نظرگاه قرآنی در باب وحی، به عنوان یکی از منابع شناخت، است. بدین منظور، آیات قرآنی‌ای که مشتقّات ''وحی''در آنها ذکر شده است مورد تدقیق واقع می‌شوند.

وحی، در قرآن، به این معانی آمده است: اشارهٔ عادی، پیام دادن رمزی و مخفیانه (شیاطین جنّ و انس به یکدیگر)، هدایت غریزی، پیام خدا به شخصی که پیامبر نیست، پیام خدا به فرشتگان، و پیام الاهی ویژهٔ انبیاء. این معنای آخر، یعنی وحی به انبیاء، محلّ بحث واقع می‌شود. این وحی به سه صورت به پیامبران می‌رسد: یکی به صورت صدا و سخن مستقیم خدا، نه اینکه فرشته‌ای با پیامبر سخن بگوید؛ دیگری به صورت پیام الاهی‌ای که فرشته‌ای می‌آورد، اعمّ از اینکه به صورت صدا و سخن باشد یا به صورت خطور بر قلب پیامبر؛ و سوّم به صورت رؤیابینی. وحی پیامبران دارای سه خصوصیّت است؛ اوّل اینکه برای خودشان در حدّ اعلای از روشنی و وضوح است و هیچگونه ابهام و مرموز بودنی ندارد؛ دوّم اینکه برای خود پیامبران و نیز برای دیگران محتوا و پیامی دارد؛ و سرانجام اینکه با یک سلسله از آیات و نشانه‌های دالّ بر صدق همراه است. در پایان درس، بر سه نکته تأکید می‌رود.

یکی اینکه قرآن هرگز الهام، به معنای عادی و متعارف، را یعنی به این معنا که، فی‌المثل، می‌گوییم: "به دلم برات شد" یا "به ذهنم خطور کرد" یا "جرقه‌ای در ذهنم زد"، از منابع عمومی شناخت تلقّی نکرده است و، بنابراین، کسانی که، با استناد به آیاتی از قبیل فَأَلْهَمَها فُجُورَها و تَقْوٰیها و أَوْحَیْنا إلیٰ أُمّ موسی، مدّعی شده‌اند که قرآن الهام را از منابع شناخت می‌داند بر خطایند. دو دیگر آنکه «وحی انبیاء برای خود نبی مبدئی خاصّ از مبادی شناخت است، علاوه بر حسّ و ادراک حسّی، و علاوه بر اندیشه و استنتاج از ادراک حسّی...مبدئی بلاواسطه... شناختی است بس روشن؛ از حسّ روشنتر» (ص۴۳۷). و سوّم آنکه «وحی انبیاء برای غیر انبیاء باز هم نوعی خاصّ و مبدئی خاصّ از مبادی شناخت است، امّا

برای نبی بی‌واسطه، و برای ما با واسطه» (همان). پس، «اتّکای بر آورده‌های وحی برای همهٔ کسانی که آورندگان وحی را به روشنی و با قاطعیّت به این سِمَت شناخته‌اند لازمهٔ اجتناب‌ناپذیرِ قطعیِ عمل به قوانین شناخت است، نه آنکه تخلّفی از قوانین شناخت باشد.» (ص‌ص ۴۳۸ـ۴۳۷) از این بالاتر، سخن پیامبر راستین فوق سخنانی است که از طریق حسّ و استنتاج حاصل آورده‌ایم، چرا که «حسّ ممکن است خطا کند. استنتاج از حسّ هم ممکن است خطا کند. ولی آنچه که او دارد خطا برنمی‌دارد.» (ص ۴۳۷). «وحی قطعیّتی دارد که فقط بدیهیّات هستند که در ردیف او هستند. وحی اگر هماوردی داشته باشد بدیهیّات‌اند. ولی نظریّات نمی‌توانند هماورد وحی باشند.» (ص ۴۳۹).

در درس سیزدهم، روش شناخت موضوع گفت و گوست. نخست، در طیّ یک سیر تاریخی، به سه روش شناخت اشاره می‌شود: روش لوجیکا[1]، که از آنِ متفکّران قبل از افلاطون است، روش دیالکتیک[2]، که روش سقراطی است، و روش آنالیز[3]، که روش ارسطو است. سپس، «چون دیالکتیک در زمان ما خیلی مورد بحث قرار گرفته» (ص ۴۴۹) بحثی دربارهٔ دیالکتیک و سیر تحوّل تاریخی آن به میان می‌آید و این بحث به بررسی دیالکتیک هگل و پس از هگل و نقد ماتریالیسم دیالکتیک می‌انجامد. در طیّ این بحث، دیالکتیکِ روشی، یعنی دیالکتیک به مثابه روش شناخت، «یعنی طرح یک مطلب و بعد مطلبی را مقابل آن طرح کردن و بعد این دو را جمع‌بندی کردن و بعد این جمع‌بندی را دو مرتبه به عنوان یک مرحله تلقّی کردن و مقابلش حرف تازه آوردن و بعد دو مرتبه

1. Logica
2. Dialectique
3. Analyse

این دو را جمع‌بندی کردن و هکذا...» (ص‌ص ۴۵۷ـ ۴۵۶) مورد قبول واقع می‌شود و حتّی اظهار می‌شود که «دیالکتیک شرقی و غربی و سوغات این و آن نیست، یک روش طبیعی اندیشه است در انسانهای اندیشمند. انسانهای سالم اندیشمند به این طریق گفتگو می‌کنند؛ گفتگو و جستجوی روشگرانه» (ص ۴۵۷) و «این روش دیالکتیک سالم... همین روش معمول کتابهای علوم اسلامی است؛ چه در فلسفه، چه در اصول، چه در فقه» (ص ۴۵۵) و اساساً «عموم متفکّران دنیا دیالکتیکی‌اند»(ص ۴۵۸). اشکالی که بر ماتریالیسم دیالکتیک وارد است به ماتریالیسم آن مربوط می‌شود، نه به دیالکتیک آن، یعنی به وجودشناسی[1] و مابعدالطّبیعه[2] آن مربوط می‌شود، نه به روش آن. اشکال اینجاست که این مکتب مدّعی می‌شود که: «واقعیّت منحصر است به واقعیّت متحوّل و متطوّر و مادّی» (ص ۴۶۴) و حال آنکه کمترین چیزی که‌این مدّعا را نقض می‌کند وجود قوانین حاکم بر عالم طبیعت است، که نه مادّی‌اند و نه تحوّل و تطوّر می‌پذیرند.

ماتریالیسم دیالکتیک لااقلّ این سه مبنا را، به عنوان مبانی‌ای ثابت و لایتغیّر، قبول دارد: «جهان دارای واقعیّت عینی است»، «این واقعیّت عینی برای ما قابل شناخت است»، و «این واقعیّتهای عینی دارای نظام‌اند» (ص ۴۶۵) همین مبنای سوّم به این معناست که واقعیّتهای عینی «قلمرو قوانین منظّمی هستند که حاکم بر این تطوّر است. تطوّر و تحوّل و دگرگونی این جهان بی‌نظم و بی‌حساب و بی‌کتاب و بی‌قانون نیست؛ قانون و روند دارد.... بنابراین، در همین جهان طبیعت و مادّه، واقعیّتی عینی داریم که متطوّر نیست، و آن قانون حاکم بر مادّه است: نظام قانونی

---

1. ontology
2. metaphysics

طبیعی حاکم بر طبیعت.» (ص‌ص ۴۶۶ـ ۴۶۵) «تفکّر قرآنی و تفکّر الاهی ما ضدِّ شدن و ضدِّ احکامِ شدن نیست؛ ضدّ این نیست که در این مسیر جهانی شدن هر چیزی فردا تازه می‌شود و اینکه خدای این جهان «کُلَّ یَوْمٍ [هُوَ] فی شأنٍ» است.» (ص‌ص ۴۹۶ـ۴۹۵) فقط اشکالی که بر مکتب ماتریالیسم دیالکتیک وارد می‌کند این است که چرا این شدن را، که در بخشی از جهان هستی تحقّق دارد، به همهٔ جهان هستی تعمیم داده است.

۲. عنوانی که بر مجموعهٔ این سیزده درس نهاده‌اند ''شناخت از دیدگاه قرآن''است. در باب این عنوان، چند نکته گفتنی است:

۱. ۲. بیش از یک هفتم حجم کتاب راجع به مطالبی است که به شناخت هیچگونه ربط مستقیم و حتّی غیرمستقیمی ندارند: در درس اوّل، ۴ صفحه (۳۶ـ۳۳ دربارهٔ تقبیح استعمال واژه‌های اروپایی)، در درس دوّم، ۲ صفحه (۶۱ـ۶۰ دربارهٔ آفات مباحثات طلبگی)، در درس چهارم، ۱۸ صفحه (۱۱۳ـ۱۱۱ دربارهٔ مضارّ کاربرد اصطلاحات فنّی و ۱۴۹ـ۱۳۵ دربارهٔ امّی بودن پیامبر)، در درس پنجم، ۴ صفحه (۱۷۷ـ۱۷۴ دربارهٔ علّت عربی بودن قرآن و عدم برتری این زبان بر زبانهای دیگر)، در درس هفتم، ۴ صفحه (۲۶۷ـ۲۶۴ دربارهٔ روش فهم قرآن)، در درس نهم، ۱۷ صفحه (۳۱۷ـ۳۱۶ دربارهٔ مذمّت اسراف و ۳۳۳ـ۳۱۹ دربارهٔ نادرستی نوشتهٔ تفسیرگونه‌ای در باب قرآن و جواب یک اشکال و اعتراض)، در درس دهم، ۱۲ صفحه (۳۶۴ـ۳۵۳ دربارهٔ تفسیر آیه الله نورُالسَّمواتِ والاَرض)، در درس یازدهم، ۵ صفحه (۳۷۱ـ۳۶۷ دربارهٔ دو حادثه از حوادث انقلاب)، و در درس دوازدهم، ۴ صفحه (۴۱۵ـ۴۱۲ دربارهٔ علتِ خَلْقِ دشمنانِ انبیاء).

۲. ۲. شناخت از وجوه مختلف و، طبعاً در علوم گونه گون مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد. بخشی از جامعه‌شناسی (جامعه‌شناسی معرفت)، بخشی از زبانشناسی، بخشی از روانشناسی، بخشی از فلسفهٔ نَفْس (یا فلسفهٔ ذهن[1])، و بخشی از فلسفهٔ اخلاق به بحث و فحص در باب این پدیده می‌پردازند. معرفتشناسی نیز، به عنوان یکی از شاخه‌های اصلی فلسفه، اختصاصاً با معرفت سروکار دارد. رؤیت عنوان شناخت از دیدگاه قرآن ممکن است ذهن بیشتر خوانندگان را به معرفتشناسی از دیدگاه قرآن معطوف سازد، ولی، در واقع، این کتاب حاوی مطالبی در معرفتشناسی و نیز روانشناسی، فلسفهٔ نَفْس، و فلسفه اخلاق است که، اگرچه همگی، به هر حال، ناظر به شناخت‌اند، می‌بایست از حیث حوزه‌های معرفتی متفاوتشان از یکدیگر تفکیک می‌شدند. مثلاً، می‌توان گفت که تقریباً کل مطالب درس دوّم به روانشناسی، فلسفهٔ نَفْس، و فلسفهٔ اخلاق، قسمتی از درس پنجم که دربارهٔ ابزارهای شناخت است به روانشناسی، و پاره‌ای از درس ششم که در باب آگاهیهای مؤثّر و غیرمؤثّر در عمل انسان است به روانشناسی و فلسفهٔ کنش[2] (که از شاخه‌های فلسفه نفس و در مرز میان فلسفه نَفْس و فلسفه اخلاق است) مربوط می‌شوند. بگذریم از اینکه قطعه‌ای از درس یازدهم که راجع به مشترکات اخلاقی همه انسانها در طول تاریخ است به اخلاق توصیفی[3] و بخش اعظم درس سیزدهم (ص ص۴۹۷ـ۴۶۰) به وجودشناسی و مابعدالطّبیعه ربط دارند و، به هیچ وجه، به شناخت کاری ندارند.

۳. ۲. با اینهمه، می‌توان گفت که اهتمام اصلی کتاب معطوف به مسائل

1. Philosophy of Mind
2. Philosophy of Action
3. Descriptive Ethics

معرفتشناختی است. از این رو، بیمناسبت نیست که به مطالب معرفتشناختی کتاب نظری بیفکنیم. نادرست نیست اگر بگوییم که اهمّ مسائل معرفتشناسی هشت مسأله است:(۲)

۱. ۳. ۲. معرفت چیست؟ در معرفتشناسی جدید، معمولاً، این سؤال به صورت "تعریف واژهٔ 'معرفت'، چیست؟" در آمده است. در درس سوّم (ص‌ص ۸۲ـ۷۶) به این سؤال بدین صورت جواب داده‌اند که "معرفت" نه محتاج تعریف است و نه امکان تعریف دارد.

۲. ۳. ۲. انواع معرفت کدامند؟ بیشتر معرفتشناسان به دو نوع معرفت تجربی و عقلی قائلند. با اینهمه، هستند معرفتشناسانی که منکر آنند که تجربه یا عقل بتنهایی بتواند معرفت‌بخش باشد. مثلاً، دکارت، در قطعه مشهوری از تأملات‌اش دربارهٔ معرفتی که به تکّه‌ای موم داریم، می‌گوید: "ادراکی که من از این تکه موم دارم نمونه‌ای از حس باصره یا حس لامسه یا تخیّل نیست... بلکه نمونه‌ای از تدقیق صِرْفاً عقلی است." او بوضوح بر این عقیده است که معرفت ما به موم ناشی از عقل است، نه ناشی از صِرْفِ حواسّ؛ و در پایان بخش این رأی را تعمیم می‌دهد و می‌گوید: "اکنون من می‌دانم که حتّی اجسام، به معنای دقیق کلمه، به توسط حواسّ یا قوّهٔ تخیّل ادراک نمی‌شوند، بلکه فقط به مَدَدِ عقل ادراک می‌شوند، و این ادراک ناشی از ملموس یا مرئی بودن آنها نیست، بلکه ناشی از متعلَّقِ فهم واقع شدنشان است." از سوی دیگر، جان استوارت میل عقیده داشت که همه معرفت‌ها تجربی‌اند و، ازاین رو، وجود معرفت عقلی را یکسره انکار داشت. حتّی دربارهٔ اصل تناقض، یعنی اینکه هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند هم صادق و هم کاذب یا نه صادق و نه کاذب باشد، می‌گفت: "من این اصل را، مانند سایر اصول، یکی از نخستین و

مألوفترین تعمیم‌هایی تلقّی می‌کنم که به تجارب خودمان داده‌ایم. به نظر من، مبنای اصلی این اصل این است که باور و بی باوری دو حالت نَفْسانیِ متفاوتند که مانعةالجمعند. و این نکته را به مَدَدِ ساده‌ترین مشاهداتی که از اذهان خودمان داریم آموخته‌ایم.'' بدین ترتیب، میل حتّیٰ اصل تناقض را از معلومات تجربی ما می‌دانست. و در ادامه تصریح می‌کرد که، به عقیده او، همه معرفتهای ما از تجربه حاصل آمده‌اند. به هر حال، یکی از شؤون معرفتشناسان این است که معلوم کنند که چه ادلّه‌ای به سود یا به زیان این ادّعا که دو نوع معرفت در اختیار بشر هست وجود دارند و نیز لوازم قبول هر یک از اقوالی راکه در این باب هست روشن سازند.

۲.۳.۳. منابع معرفت کدامند؟ این مسأله با مسأله دوّم پیوند نزدیک دارد، ولی باید به صورت جداگانه طرح شود. طبیعی است که، وقتی برای نخستین بار در باب این مسأله تأمّل می‌کنیم، تجارب حسّی را منبعی عمده، یا شاید یگانه منبع، معرفت تلقّی کنیم. بنابراین، علی‌رغم سخنی که از دکارت نقل شد، به نظر می‌رسد که تجارب حسّی بحق یکی از منابع معرفت هستند. امّا تعداد حواس چند است؟ فهم عرفی به پنج حاسّه قائل است، امّا بسیاری از متفکّران قائل به حواسّی بیشتر از اینها شده‌اند و مثلاً از حسّ تعادل یا حسّی که به مَدَدِ آن و بدون نگاه کردن می‌دانیم که دست و پایمان کجاست سخن به میان آورده‌اند. امّا حتّیٰ اگر وجود تعداد دیگری از حواسّ را نیز نپذیریم، باز هم امور عدیدهٔ دیگری هستند که ما بدون توسّل به حواسّ، دربارهٔ خودمان می‌دانیم. مثلاً، برای دانستن اینکه به چه چیزی فکر می‌کنیم یا چه احساسات و عواطفی داریم لزومی ندارد که هیچیک از حواسّمان را به کار اندازیم. در نتیجه، پاره‌ای از معرفتشناسان نیرویی، به نام نیروی درونبینی، را از منابع معرفت در بابِ حالات نَفْسانی

خودمان قلمداد کرده‌اند. عقل یا فاهمه نیز یکی از منابع معرفت تلقّی شده است. اکثر قریب به اتّفاق معرفتشناسان قائلند به اینکه حقایق منطق و ریاضی را ما از طریق عقل یا فاهمه درمی‌یابیم. گویی این منبع نیرویی است که ما، به توسّط آن، "می‌بینیم" (البتّه، نه به معنای دیدن حسّی ظاهری) که بعضی از گزاره‌ها صادقند یا گزاره‌ای از گزاره‌ای دیگر استنتاج می‌شود. آیا حافظه را نیز باید از منابع معرفت محسوب داشت؟ از سویی، پاسخ این پرسش مثبت به نظر می‌رسد، چرا که در بسیاری از موارد می‌توانیم در جواب این سؤال که: " از کجا می‌دانی؟" بگوییم: "چون به یاد می‌آورم." امّا، از سوی دیگر، پاسخ پرسش مذکور منفی به نظر می‌آید، زیرا حافظه هیچ معرفت جدیدی به ما نمی‌دهد، و حال آنکه سایر منابع معرفت آگاهیهای نوینی در اختیار ما می‌نهند. به عبارت دیگر، حافظه فقط یادسپاری و یادآوری معرفتهایی است که سایر منابع به ما داده‌اند. علاوه بر اینها، آیا می‌توان اقوال و گواهیهای دیگران، و علی‌الخصوص آراء و نظرات کسانی را که قولشان برای ما حجّت است، از منابع معرفت به حساب آورد؟ ظاهراً اکثریّت عظیم چیزهایی که هر یک از ما می‌دانیم از راه شنیدن سخنان دیگران یا خواندن نوشته‌های آنان حاصل آمده‌اند. دربارهٔ نیروهای فراروانشناختی، از قبیل دورآگاهی[1]، غیب‌دانی[2]، و پیش‌آگاهی[3]، چه بگوییم؟ و بالاخره، در باب وحی چه باید گفت؟

به نظر می‌رسد که در کتاب شناخت از دیدگاه قرآن به دو مسألهٔ دوّم و سوّم، یعنی مسألهٔ انواع معرفت و مسألهٔ منابع معرفت، یکجا و بدون

---

1. telepathy
2. clairvoyance
3. precognition

التفات به تفاوت آنها پرداخته شده است. آنچه از درسهای چهارم تا دوازدهم استنباط می‌توان کرد این است که در این درسها هم معرفت تجربی و هم معرفت عقلی تلقّی به قبول شده‌اند و از منابع معرفت، یعنی حواسّ ظاهری و بیرونی، حواسّ باطنی و درونی، درون‌بینی، عقل یا فاهمه، حافظه، اقوال و گواهیهای دیگران، دورآگاهی، غیب‌دانی، پیش‌آگاهی، و وحی، چهار منبع مقبول واقع شده‌اند: حواسّ ظاهری و بیرونی، حواسّ باطنی و درونی، عقل، و وحی.

۴. ۳. ۲. ساختار مجموعه معرفتهای ما چگونه است؟ در این شکّی نیست که یک فقره معرفت ممکن است پیشفرض یک فقره معرفت دیگر باشد. مثلاً، من نمی‌توانم معرفت داشته باشم به اینکه همسر علی آموزگار است، مگر اینکه معرفت داشته باشم به اینکه علی همسر دارد. معرفتشناسان به وابستگهایی کلّی‌تر از این علاقه‌مندند. مثلاً، روشن است که، به طور کلّی، علم ما به آینده وابسته است به علمهان به گذشته و حال، یا اگر بخواهیم به افکار و احساسات دیگران علم داشته باشیم لاجرم باید به رفتارشان علم داشته باشیم. از این طریق، بعضی از معرفتشناسان، که به مبناگروان[1] مشهورند و رواقیان قدیم پیشکسوت آنانند، به این عقیده رسیده‌اند که مجموعه معرفتهای ما مانند ساختمانی است که بالاخره برچند معرفت ”مبنایی“ یقینی و قطعی مبتنی است. اینان، البتّه، با مسأله دیگری مواجهند و آن اینکه آن معرفتهای مبنایی چیستند و چه نوع‌اند، و در مقام پاسخگویی به این پرسش به راههای گونه گون رفته‌اند. بیشتر مبناگروان برآنند که باورهای برآمده از تجارب حسّی مبنای بنای معرفت انسانی را تشکیل می‌دهند. امّا، این رأی که این سنخ باورها چنان خطاناپذیر و

---

1. foundationalists

یقینی باشند که بتوانند پایه‌های چنان ساختمان رفیع و عظیمی را تشکیل دهند مورد نقدهای جدّی و شدیدی واقع شده است (از جمله حملهٔ عنیفِ ویلفرید سلارز[1]، فیلسوف معاصر امریکایی، به 'اسطورهٔ امر داده شده'). دیگر مبناگروان، از جمله دکارت، بر این رفته‌اند که باورهای عقلی پایهٔ ساختمان معرفت بشری‌اند. امّا مبناگروی، به طور کلّی، یعنی اعمّ از مبناگروی تجربه‌گرایانه و مبناگروی عقلگرایانه، نیز در معرض نقدهای جانانه‌ای قرار گرفته است. مخالفان عمدهٔ مبناگروی طرفداران سازگاری‌گروی[2]اند که معتقدند که می‌توان به مجموعه‌ای از گزاره‌ها علم پیدا کرد، بدون اینکه در میان آنها گزاره‌های مبنایی یقینی وجود داشته باشند، بلکه از این طریق که قوّت گزاره‌ها درهم تنیده و به هم قفل شده باشند، درست مانند اینکه می‌توانیم کلّ خانه‌های یک جدول کلمات متقاطع را پرکنیم و به درستی حرفهایی که در خانه‌ها می‌نویسیم اطمینان داشته باشیم، حتّی اگر به هیچیک از پاسخهایمان، بتنهایی و منفرداً، یقین نداشته باشیم. به عبارت دیگر، کلّ معرفتهای ما به تار عنکبوت می‌ماند که در آن هر رشته در تقویت و تحکیم همهٔ رشته‌های دیگر نقش و سهم دارد و همهٔ آن رشته‌های دیگر نیز آن رشته را تقویت و تحکیم می‌کنند، بدون اینکه هیچیک از رشته‌ها بتنهایی محکمتر از دیگران باشد.

به هر تقدیر، در درس چهارم، مبناگروی با روایت تجربه‌گرایانه‌اش مورد تأیید واقع شده است.

۵. ۳. ۲. محدودهٔ دانستنیها کدام است؟ آیا چیز نادانستنی نیز وجود دارد؟ یا همه چیز را می‌توان دانست؟ اگر می‌توان امور را به دانستنی و نادانستنی تقسیم کرد از کجا بدانیم که هر چیزی در کدامیک از این دو دسته جای می‌گیرد؟ ناگفته پیداست که سخن بر سر امور دانستنی یا

1. Wilfrid Sellars
2. coherentism

نادانستنی است، نه بر سر امور دانسته یا نادانسته. چه بسا اموری که قبلاً نادانسته بودند و الآن دانسته‌اند، و چه بسا اموری که الآن نادانسته‌اند و بعداً دانسته خواهند شد. آیا چیزی هست که اساساً و نظراً نادانستنی باشد، یعنی نه فقط در گذشته و حال نادانسته باشد، بلکه در آینده نیز نادانسته بماند؟ این مسأله در شناخت از دیدگاه قرآن مورد توجّه واقع نشده است.

۶. ۳. ۲. شیوه‌های کسب معرفت کدامند؟ معرفتشناس باید اطمینان حاصل کند که به ازای هر یک از انواع معرفتهایی که به معرفت بودنشان قائل است شیوه‌ای وجود دارد که معرفت بودنِ آن نوع معرفت را تضمین می‌کند. فرض کنید که کسی گل سرخی را ببنید و، از طریق دیدن، علم پیدا کند که "آن گلْ سرخ است". ما می‌دانیم که رابطه علّی و معلولی‌ای بین گل و شخصِ عالِم به گزارهٔ مذکور وجود دارد. امواج نور از گل انعکاس می‌یابند و به چشم ناظر وارد می‌شوند. در آنجا، این امواج تغییرات شیمیایی‌ای در مخروطهای شبکیه چشم ناظر ایجاد می‌کنند. و این تغییرات، به نوبه خود، تکانه‌های الکتریکی‌ای پدید می‌آورند که از عصب بینایی به قشر بینایی مغز جریان می‌یابند. نتیجهٔ نهایی این می‌شود که ناظر دربارهٔ گل علمی پیدا می‌کند. جزئیات و تفاصیل این سلسله روابط علّی و معلولی، البتّه، برای معرفتشناس اهمّیّت چندانی ندارند و فقط برای فیزیولوژیست‌ها مهمّند. امّا برای معرفتشناس این مهمّ است که وجود چنین سلسله علّی و معلولی‌ای، که گل را با ناظر مرتبط می‌سازد، کیفیّت علم پیدا کردن ناظر را به چیزی که ممکن است از او فاصله فراوانی داشته باشد قابل فهم و معقول می‌کند. وجود چنین سلسله علّی و معلولی‌ای برای معرفت تلقّی شدن همه انواع معرفت لازم است.

در این کتاب، به این مسألهٔ هم توجّه نشده است.

۷. ۳. ۲. ارتباط معرفت با باور و توجیه چگونه است؟ اجمالاً همه معرفتشناسان باور و توجیه را از اجزاء و مؤلفه‌های معرفت می‌دانند. علاوه بر این موارد فراوانی پیش می‌آید که در آنها حصول معرفت مشکل یا محال است امّا نیل به باور موجّه یا مدلّل ممکن یا میسّر است. در این موارد، باور موجّه یا مدلّل عملاً برای ما کار معرفت را انجام می‌دهد. به این دو جهت، ایضاح مفاهیم باور و توجیه و نیز توضیح ربط و نسبت معرفت با باور موجّه ضرورت دارد.

در این کتاب، به این مسأله نیز عطف توجّه نکرده‌اند.

۸. ۳. ۲. چگونه باید در جهت کسب معرفت پیش رویم؟ معرفتشناس به این امر نیز اهتمام دارد که روشهای تفکرّ و استدلال انسانها را اصلاح کند و بهبود بخشد. بُعْدِ دستوری یا هنجاری[1] بعضی از مکتوبات معرفشناسان از همین اهتمام نشأت می‌پذیرد. جست‌وجوی معرفت باید به چه شیوه‌ای باشد؟ حقّ پذیرش چه گزاره‌هایی را داریم؟ در اعتقاد به چه گزاره‌هایی مُحِقّیم؟

در این کتاب، به این مسأله نیز اعتنا نشده است.

۴. ۲. اگرچه عنوان کتاب حاکی از آن است که مسائل و مشکلات مربوط به شناخت از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار گرفته‌اند، ولی، حقّ این است که بیشتر مطالب اصلی کتاب نه در قرآن مورد تنصیص واقع شده‌اند و نه از قرآن قابل استظهارند. این نکته، البتّه، نه برای قرآن موجب عیب و نقصی است، و نه بر عدم صحّت سخنان مرحوم دکتر بهشتی دلالتی دارد چرا که، از سویی، به نظر نگارنده، و به دلیلی که بعداً خواهد آمد، از قرآن انتظار حلّ و رفع مسائل و مشکلات معرفتشناختی را نباید

1. normative

داشت و، از سوی دیگر، چنین نیست که هر سخنی که در قرآن تنصیص نشده باشد یا حتّی از قرآن قابل استظهار نباشد سقیم و کاذب باشد. به هر تقدیر، امّهات مطالب کتاب، از قبیل انگیزه نبودن شناخت، نقش شناخت در زندگی، عدم امکان تعریف شناخت و عدم حاجت به این تعریف، تقسیم شناخت به بدیهی و نظری، ابتناء نظریّات بر بدیهیّات، انواع شناخت، منابع شناخت، مبناگروی تجربه‌گرایانه، تقسیم شناختها به مؤثّر و غیرمؤثّر در عمل، برد شناخت و اینکه ما، علاوه بر اعراض و عوارض، به ذوات و جواهر نیز علم پیدا می‌کنیم، دگرگونی صفات ناشی از دگرگونی ذوات است، خطا در خود حسّ نیست بلکه در تفسیر تصویر حسّی است، و دیالکتیک روش طبیعی اندیشه است، از قرآن قابل استکشاف و اصطیاد نیستند.

۳. فضایی که این درسها در آن القاء و تدریس شده است دو خصیصهٔ چشمگیر دارد: یکی اینکه شدیداً تحت تأثیر ادبیّات فلسفی مارکسیستی و شبه مارکسیستی است، و دیگر اینکه جدّاً عمل‌زده است و در تب و تاب فعّالیّتهای اجتماعی و سیاسی می‌سوزد. خصیصهٔ اوّل در نوع مسائل و مشکلاتی که در درسها طرح شده‌اند اثر گذاشته است، و خصیصهٔ دوّم در نحوهٔ پرداختن به حلّ و رفع آن مسائل و مشکلات. مسائل و مشکلاتی که طرح شده‌اند غالباً همانهایند که در کتابها، رسائل، و جزوات فلسفی مارکسیستها و شبه مارکسیستها می‌آمده‌اند؛ و نحوهٔ پرداختن به آنها نیز بسیار شتابزده است، گویی همه از اینکه وقت و نیرو و جدّیّت و دقّت خود را یکسره وقف مطالعه و تحقیق وسیع و عمیق در باب مسائل و مشکلاتِ نظری موجود کنند بیمناک و شرمنده‌اند، و فقط

از سَرِ ضرورت و، طبعاً، به قدر ضرورت به این سنخ مسائل و مشکلات می‌پردازند.

۴. و امّا رویکرد مرحوم دکتر بهشتی، چه در حلّ مسائل معرفتشناختی و چه در حلّ سایر مسائل مربوط به شناخت، رویکردی است کاملاً مبتنی بر فهم عرفی[1]. واقعنمایی شناخت، وجود شناختهای بدیهی و زیربنا بودن آنها، مبنا بودن شناختهای حسّی، وجود شناختهای غیرمؤثّر در عمل، شناخت انسان از اعراض و صفات اشیاء و نیز از جواهر و ذوات اشیاء، واقعیّت عینی داشتن صفات و ذوات، اینکه صفت بدون صاحب صفت نمی‌تواند بود، اینکه تغیّر همه‌گیر نیست و امور ثابت و لایتغیّری هم وجود دارند، همهٔ اینها در این سلسله درسها مسلّم و یقینی تلقّی شده‌اند و از تشکیک در آنها به وسوسه‌انگیزی تعبیر شده است، و حال آنکه هیچیک از این مدّعیات نیست که در میان فیلسوفان بزرگ و ژرفنگر مخالفانی نداشته باشد. چگونه رأیی که در فلسفه مخالفان و نقّادان جدّی‌ای دارد به سرعت و سهولت ارسال مسلّم می‌شود و بدون ارائهٔ هیچگونه دلیلی قطعی و یقینی تلقّی می‌گردد؟ رمز این ارسال مسلّم کردن‌ها این است که این آراء موافق با فهم عرفی و استنباط عمومی‌اند. البتّه، شکّ نیست که در عالم فلسفه بزرگانی، مانند ارسطو، تامس‌رید[2]، فیلسوف معروف اسکاتلندی (۹۶ـ۱۷۱۰)، و جورج ادوارد مور[3]، فیلسوف مشهور بریتانیایی (۱۹۵۸ـ۱۸۷۳)، به روایتهای مختلفی از

1. common sense
2. Thomas Reid
3. George Edward Moore

فلسفه مبتنی بر فهم عرفی قائل بوده‌اند، امّا در این نیز شاید نتوان شکّ داشت که فلسفه‌ورزی، به معنای درست واژه، از وقتی شروع می‌شود که در آنچه مورد قبول فهم عرفی است چون و چرا رَوَد. فیلسوف ژرف‌اندیش ممکن است پس از همهٔ چون و چرا کردنها و القاء شکّ و شبهه‌ها و مطالبه دلیل‌ها، سرانجام، به این عقیده برسد که در فلان مسأله حقّ با فهم عرفی است، امّا این، به هر حال، بسیار متفاوت است با اینکه هم از اوّل فهم عرفی را صائب و مخالفت با آن را عقل‌ستیزی و وسوسه‌انگیزی بدانیم.

در همین جا، وعده‌ای را نیز که دربندِ ۲.۴ داده بودم انجاز کنم. در آنجا گفته بودم که ''به دلیلی که بعداً خواهد آمد، از قرآن انتظار حلّ و رفع مسائل و مشکلات معرفتشناختی را نباید داشت''؛ و دلیل این ادّعا این است که قرآن کتاب فلسفه و مداقّه‌های فلسفی نیست. قرآن، فی‌المثل، هرگز به این مبحث وارد نمی‌شود که آیا نظام جهان هستی، یا نظام عالم طبیعت، نظام جوهری ـ عَرَضی است یا نه، بلکه، در این گونه مباحث، بر اساس فهم عرفی و استنباط عمومی سخن می‌گوید. بنابراین، نمی‌توان برای فیصلهٔ نزاع در مسائل فلسفی، که در آنها لااقلّ یکی از طرفین نزاع رأیی مخالف فهم عرفی دارد، به قرآن رجوع کرد. درست است که، مثلاً، «قرآن با طرز تفکرّ کسانی که می‌گویند ذاتی در خارج داریم که صفات را با خودش دارد سازگاری دارد» (ص ۲۹۴)، ولی این از آن روست که هم این کسان و هم قرآن موافق فهم عرفی و استنباط عمومی سخن می‌گویند، نه اینکه قرآن آگاهانه و خواسته وارد این مبحث فلسفی شده و در آن اتّخاذ رأی کرده باشد.

۵. در باب نقد، به ذکرچند نکته اکتفاء می‌ورزم. همین چند نکته را نیز به دو دستهٔ نقدهای کلّی و نقدهای جزئی تقسیم می‌کنم.

۱. ۵. دو نقد کلّی بر کتاب دارم:

۱. ۱. ۵. نقد اوّل به همان مطلبی که در آخر بند ۴ گفته شد مربوط می‌شود. پیشفرض مرحوم دکتر بهشتی، در سرتاسر این سلسله درسها، این است که قرآن کتاب علم و فلسفه است و، بنابراین، می‌توان برای فیصلهٔ نزاعهایی که در میان عالمان و فیلسوفان درمی‌گیرد به این کتاب رجوع کرد. و این پیشفرض، به عقیدهٔ بسیاری و از جمله خود من، قابل دفاع نیست.

۲. ۱. ۵. نقد دوّم نقدی روشی است و ماحصلش این است که: وقتی می‌خواهیم رأی و نظر یک کتاب، رساله، یا مقاله را در باب یک موضوع دریابیم رجوعمان به آن متن باید با در مدّ نظر داشتن مفهوم و معنای آن موضوع باشد، نه لفظ و واژه‌ای که دالّ بر آن موضوع است. مثلاً، اگر می‌خواهیم رأی و نظر قرآن را دربارهٔ کشف و شهود عرفانی بفهمیم باید ببینیم که عارفان از لفظ و واژهٔ ''کشف و شهود'' چه مفهوم و معنایی را اراده و فهم می‌کنند و، آنگاه، به قرآن رجوع کنیم تا ببینیم که آیا در آن مطلبی آمده است که این مفهوم و معنا را نفی یا اثبات کند یا نه؛ نه اینکه در قرآن سراغ الفاظ و واژه‌های ''کشف'' و ''شهود'' را بگیریم.

۲. ۵. چند نقد جزئی (با رعایت تقدّم و تأخّر مطالب مورد نقد در خود کتاب).

۱.۲. ۵. آنچه در صفحات ۱۰۷ـ۸۶ در بارهٔ شناخت سطحی و عمیق آمده است، اگرچه بظاهر در باب کیفیّت شناخت است، در واقع، ناظر به کمّیّت شناخت است. به عبارت دیگر، از همه توضیح و تفصیل‌ها و

پرسش و پاسخ‌ها معلوم می‌شود که شناخت سطحی یعنی اینکه دربارهٔ یک شیء یک یا دو یا سه یا چند فقره اطّلاع داشته باشیم و شناخت عمیق یعنی اینکه تعداد فقره اطّلاعاتمان بسی بیشتر باشد. «گاه انسان یک رابطه را کشف می‌کند (که می‌شود شناخت نسبتاً سطحی) و گاه صد رابطه را کشف می‌کند (که در این صورت می‌شود شناخت عمیق). هر قدر روابط بیشتری از یک پدیده را کشف کنیم شناختمان نسبت به او عمیقتر می‌شود.» (ص‌ص ۱۰۶ـ۱۰۵) و اگر چنین باشد، اصلاً فلسفه وجودی طرح مبحثی چنین واضح (که معلومات بشر افزایش می‌تواند یافت) چیست؟

۲. ۲. ۵. آیا میان این گزاره که «بی‌شکّ شناخت در زندگی ما انسانها نقشی اساسی و بنیادی دارد. در این تردیدی نیست» (ص ۴۳) و این گزاره که «مبادا... برای شناخت، علم و معرفت نقش اساسی و نقش اوّل را قائل باشیم» (ص ۷۵) نوعی ناسازگاری استشمام نمی‌شود؟

۳. ۲. ۵. «باید از...تعریف شناخت... به آسانی عبور کنیم. ما همه می‌دانیم که نسبت به چیزهایی شناخت و معرفت داریم. اینکه انسان از معرفت و شناخت و آگاهی برخوردار است مطلبی است کاملاً بدیهی و روشن.» (ص ۷۹) ولی باید دانست که بدیهی بودن تصدیق به اینکه ما دارای شناختهایی هستیم غیر از بدیهی بودن تصوّر شناخت است.

۴. ۲. ۵. «شناخت یک جریان است؛ از یک جایی آغاز می‌شود و به سمت جایی جلو می‌رود... فکر... از قدیم به عنوان یک حرکت و یک جریان مطرح شده است... والفکر حرکةٌ الی المبادی / و من مبادی الی المراد» (ص ۱۵۳) و حال آن که از حرکت بودنِ فکر، حرکت و جریان بودنِ شناخت نتیجه نمی‌شود، چرا که فکر غیر از شناخت است. خود

گوینده نیز، در صفحات ۱۱۶ـ۱۱۵ فکر را شناخت نمی‌داند، بلکه «کوشش برای به دست آوردن آگاهیهای نوع دوّم، یعنی نظری، از آگاهیهای نوع اوّل، یعنی بدیهی» می‌داند.

۵. ۲. ۵. «قرآن... از سه چیز به عنوان اندام شناخت نام می‌برد: سمع، بصر، فؤاد» (ص۱۵۸) پس، چرا شما که شناخت را از دیدگاه قرآن ارائه می‌کنید از بیش از سه چیز نام می‌برید: حواسّ ظاهری، حواسّ درونی، و غیر از این دو؟ (در صفحات ۱۵۸ـ۱۵۵)

۶. ۲. ۵. درس ششم انصافاً حاوی رأیی بسیار نادرست و غیرقابل قبول است. جان کلام، در این درس، این است که در زبانهای فارسی، عربی، انگلیسی، آلمانی، و سایر زبانهای اروپایی الفاظ مرکّبی که در آنها "دل" یا واژه‌های مترادف آن به کار رفته است بمراتب بیش از الفاظ مرکّبی است که در آنها "مغز" یا واژه‌های مترادف آن استعمال شده است؛ از این واقعیّت «می‌فهمیم نقشِ فعّالِ سازندهٔ زندگی انسان و شکل‌دهندهٔ به زندگی انسان، همه، مربوط به دل است.» (ص۱۹۴) علی‌الخصوص که می‌بینیم که، حتّی پس از کشفِ نقشِ عظیمِ مغز در فرآیند شناخت و حتّی «در این فرهنگهای مادّی دو قرن اخیر و در زبان ادبیّات جامعه‌های کاملاً ماتریالیست دو قرن اخیر» (ص۱۹۴) و «در ادبیّات شوروی یا ادبیّات چین» (همان) «در تمام این ترکیبات جای دل را با دِماغ عوض» (همان) نکرده‌اند، و «این نقشهایی که تاکنون برای دل در ادبیّات این زبانها بوده هنوز هم هست. یعنی فرهنگ مادّی و ادبیّات مادّی و تفکّر مادّی و غیرمتافیزیکی، تفکّر فیزیکی و طبیعی و ناتورالیستی هم نیامده مسأله را عوض بکند.» (ص۱۹۵) و البتّه مراد از دل هم همان «عضو داخلی بدن به شکل صنوبری که ضربانهایش موجب دَوَرانِ خون می‌گردد» (ص۱۹۹) است.

مرحوم دکتر بهشتی برای دفاع از این رأی به تکلّف و تصنّع بسیار افتاده است و این امر حتّی از تلخیصی که از درس ششم در بند ۱ آمد نیز هویدا است. و حال آنکه فقط کافی بود که به دو نکته التفات ورزد: یکی اینکه بشر، در طول تاریخ، مجموعهٔ احوال نَفْسانی را، اعمّ از احوالی که به عقیده و علم مربوط می‌شوند و احوالی که به احساسات و عواطف ربط می‌یابند و احوالی که به اراده و خواست مرتبطند، نخست به روده‌ها، سپس به جگر، پس از آن به دل، و سرانجام به مغز نسبت داده است. این نسبت دادن‌ها، چه درست و چه نادرست، اثر خود را در الفاظ و تعابیر رایج در زبانها نهاده‌اند. دوّم اینکه زبان و وضع الفاظ و تعابیر کاملاً تحت تأثیر جهانبینی کسانی است که آن زبان را به کار می‌گیرند و آن الفاظ و تعابیر را وضع می‌کنند، ولی این مطلب اوّلاً بدین معنا نیست که: جهانبینی به کار برندگان زبان و واضعان الفاظ و تعابیر جهانبینی‌ای دقیقاً مطابق با واقع و بر حقّ است، و ثانیاً لازمه‌اش این نیست که به محض اینکه رأی و نظر مردم راجع به مسأله‌ای عوض شد الفاظ و تعابیری را که تحت تأثیر رأی و نظر قبلی‌شان وارد زبان کرده بوده‌اند از زبان بیرون بریزند و به جای آنها الفاظ و تعابیر جدیدی وضع کنند. عرب‌هایی که لفظ "مجنون" را وضع کردند عقیده‌شان این بود که بیمار روانی به جن‌ّزدگی مبتلا شده است؛ فارسی‌زبان‌هایی که لفظ "دیوانه" را وضع کردند گمانشان بر این بود که بیمار روانی را دیوی آسیب رسانده است؛ و انگلیسی‌زبان‌هایی که لفظ "lunatic" را وضع کردند بر این باور بودند که بیمار روانی تحت تأثیر تابش luna، یعنی ماه، به این وضع و حال افتاده است. امروزه ما به هیچیک از این سه رأی معتقد نیستیم؛ امّا با اینهمه، لفظ "مجنون" را از عربی و لفظ "دیوانه" را از فارسی و لفظ "lunatic" را از انگلیسی بیرون

پی‌نوشت‌ها:

۱. شماره‌هایی که، در پرانتزها، بعد از ص می‌آیند، نشانگر شمارهٔ صفحات کتابِ شناخت از دیدگاه قرآن‌اند.

۲. رجوع کنید به:

Everitt, Nicholas and Fisher, Alec, *Modern Epistemology: A New Introduction*,(New york: McGraw - Hill,Inc.,1995),pp.1-8.

خود را بشناس*

دعوتی به تأمّل در پاره‌ای از مبانی نظری خودشناسی

بنا به نقل منابع تاریخی، بر در معبد آپولو[1]، در شهر دلفی[2]، این حکم حکّ شده بود: "خود را بشناس". و به گفتهٔ مورّخان فلسفه، تالس[3] نخستین فیلسوفی است که این حکم را به زبان آورده است.[4] یکی از دو شعار اصلی سقراط[5]، حکیم و معلّم بزرگ یونانی، نیز همین بود: "خود را

---

*. نشر نخست در: یادنامهٔ (سیّد روح الله) خاتمی، به اهتمام محمّد تقی فاضل میبدی، مؤسسهٔ معارف اسلامی امام رضا، ۱۳۷۶، ص‌ص ۶۵۵ـ۶۳۵.

۱. Apollo در اساطیر یونان و روم، خدای موسیقی، شعر، پیشگویی، و پزشکی.

۲. Delphi یکی از شهرهای باستانی یونان.

۳. Thales فیلسوف یونانی (؟ ۶۳۶ -؟ ۵۴۶ ق.م.)

۴. ر.ک. به:

Reese, W.L., *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought*, (New Jersey, Humanities Press, 1980), "Thales".

۵. Socrates (؟ ۴۷۰ ـ ۳۹۹ ق.م.).

بشناس" (و دیگری: "زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد"),[۱] و در مسلک وی خودشناسی هدف فلسفه قلمداد می‌شد. عالمان اخلاق و عارفان نیز از دیرباز "خود را بشناس" را یکی از مهمّترین، اگر نگوییم مهمّترین، توصیه‌های خود به شمار می‌آورده‌اند. و، به هر تقدیر، هنوز هم خودشناسی یکی از ارزشهای انسانی مهمّ به حساب می‌آید. غرض از نگارش این مقاله فقط دعوتی است به تأمّل در پاره‌ای از مبانی نظری خودشناسی، از راه طرح مسائل و مشکلاتی که در باب پیشفرضهای حکم "خود را بشناس" قابل طرح‌اند و خودشناسی بر حلّ و رفع آنها توقّفی تامّ دارد.

به نظر می‌رسد که "خود را بشناس" سه پیشفرض اساسی دارد: ۱) «خود»[۲] شناختنی است؛ زیرا اگر «خود» قابل شناخت نمی‌بود حکم به خودشناسی[۳] لغو می‌بود. ۲) هنوز «خود»ت را نشناخته‌ای؛ زیرا اگر مخاطَب این حکم «خود»ش را شناخته باشد حکم مذکور نوعی امر و توصیه به تحصیل حاصل است. ۳) «خود»شناسی ضرورت یا، لااقلّ، نسبت به شناخت اشیاء و امور دیگر، رجحان دارد؛ زیرا اگر چنین نمی‌بود تأکید بر خودشناسی وجه معقولی نمی‌داشت. اکنون به طرح مسائل و مشکلاتی بپردازیم که در خصوص هر یک از این سه پیشفرض قابل ذکرند.

۱) «خود» شناختنی است.

۱. الف) نخستین پرسشی که دربارهٔ این پیشفرض می‌توان کرد این

---

۱. منبع پیشگفته، ذیل مدخل Socrates.

2. self

3. self-knowledge.

است که: مراد از ”خود“، که شناختنی بودن آن ادّعا شده است، چیست؟ اگر عقیده یا فرض بر این باشد که انسان تک‌ساحتی است و چیزی غیر از بدن نیست طبعاً مراد از ”خود“ همین بدن خواهد بود؛ امّا اگر انسان را دارای بیش از یک ساحت بینگارند آنگاه مراد از ”خود“ چه می‌تواند بود؟

دربارهٔ اینکه انسان تک‌ساحتی است یا دوساحتی یا چندساحتی، از قدیم‌الایّام، مطالعات و تحقیقات فراوان شده است، امّا بسیاری از مسائل اساسی‌ای که جوابگویی به این مسألهٔ عظیم متوقّف بر حلّ آنهاست، امروزه، هنوز بلاجواب مانده است. هنوز هستند کسانی که بر، مثلاً، چهار ساحتی بودن انسان و ذومراتب بودن «خودی» او پای می‌فشرند و معتقدند که آدمی، غیر از بدن، که جنبهٔ سطحی و رویین اوست، سه مرتبهٔ وجودی دیگر دارد: یکی ذهن[1] که همان (سیّالهٔ) آگاهی است؛ دیگری نفس[2] (یا پسوخه[3] یونانی یا انیما[4]ی لاتینی یا سریرا آتمن[5] سنسکریت یا نفش[6] عبری) که منبع (سیّالهٔ) آگاهی یا، به تعبیری دیگر، فاعل آگاهی است؛ و سدیگر روح[7] که ساحت عدم تفرّد آدمی است که، در آن، انسان حصار فردیّت را درهم می‌شکند و با خدا یکی می‌شود؛ همان ساحتی که حسین بن منصور حلّاج، عارف معروف (مقتول به سال ۳۰۹ هـ ق.)، وقتی فریاد اناالحقّ برمی‌آورد، بدان اشارت داشت و مایستراکهارت[8] زمانی که

---

1. mind
2. soul
3. psyche
4. anima
5. sarira atman
6. nephesh
7. spirit
۸. Meister Eckhart (؟ ۱۲۶۰ -؟ ۱۳۲۷) عارف و عالم الاهیّات آلمانی.

از "چیزی ناآفریده و ناآفریدنی" در انسان دم می‌زد ناظر بدان بود.[۱] و از سوی دیگر، هستند «ماشین‌انگار»[۲]انی که حتّی ذهن را بخشی از بدن و، به تعبیری، همان مغز می‌دانند، چه رسد به اینکه به وجود نفس و روح باور داشته باشند.[۳] در میان این دو فریق هم گروههای دیگری هستند که در شمارهٔ ساحتهای وجود آدمی و یا در ماهیّت هر یک از ساحتها و یا در چند و چون ارتباط میان آنها با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند و ما در اینجا نه مجال پرداختن به آراء و نظرات آنان را داریم و نه قصد آن را.[۴] آنچه، در اینجا، مقصود است تأکید براین معناست که این مسأله، یعنی مسأله ساحتهای وجودی آدمی و مراتب «خودی» او، به جواب قاطع و فیصله‌بخشی دست نیافته است و، در این میانه، کسی که مدّعی است که

---

۱. برای نمونه، ر.ک. به:
Schuon, Frithjof, *The Language of the Self* (Madras: Genesh and Co., 1959).

2. Mechanist

۳. خواننده گرامی توجّه دارد که هر یک از سه واژهٔ "ذهن"، "نفس"، و "روح" بیش از یک معنا دارد، چنان که گاه "ذهن" و "نفس" مترادف می‌شوند و گاه "نفس" و "روح" و گاه حتّی "ذهن" و "روح"؛ ولی، در این مقاله، هرجا یکی از این سه واژه به کار رود مراد از آن همان معنایی است که در بالا برای آن گفته شده است.

۴. فقط برای آنکه ذرّه‌ای از انبوههٔ این بحث و فحص‌ها را به پیش چشم خواننده آوریم، وی را به مطالعهٔ سه کتاب ممتّع زیر دعوت می‌کنیم:
1) Broad, C.D., *The Mind and Its Place in Nature*, (London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980).
2) Rosenthal, David M. (ed.), *The Nature of Mind*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1991).
3) Shalom, Albert, *The Body / Mind Conceptual Framework and the Problem of Personal Identity*, (Humanities Press International, Inc., 1985).

«خود» شناختنی است، لااقلّ، باید روشن سازد که مرادش کدام «خود» است و چه دلیلی هست بر اینکه چنان «خود»ی اصلاً وجود دارد.

در همین جا، این سؤال هم پرسیدنی است که: به فرض اینکه انسان را دارای n ساحت وجودی بدانیم آیا لزوماً باید «خود» او را مجموع همهٔ آن ساحتها بینگاریم یا می‌توانیم فقط بعضی، یا حتّی یکی، از آنها را «خود» او قلمداد کنیم و سایر ساحتها را ذی‌دخل در «خودی» او ندانیم؟ در نظر آوریم دیدگاه افلاطونی را که، در عین حال که به دو ساحت بدن و نفس قائل است، نفس را چیزی می‌پندارد که می‌تواند جدا و مستقلّ از هر بدنی وجود داشته باشد و، از این بالاتر، اساساً حالت آرمانی آن همان وجود بدون بدن و نامجسّم آنست، چرا که فقط در همین حالت است که از ''زندان'' تن گریخته و می‌تواند در میان واقعیّتهای سرمدی و نهائی، تا ابدالاباد، بزید. از این دیدگاه، «خود» آدمی فقط همان نفس است و بدن، در این میان، شأنی ندارد. به تعبیری دقیقتر، آدمی نفس است و بدن دارد؛ یعنی نفس را به حمل هوهو به او اسناد باید کرد و بدن را به حمل ذوهو. نیز در نظر آوریم آیهٔ شریفهٔ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهتَدَيْتُمْ (۱۰۵ / المائده: اگر راه‌یافته باشید آنکه گمراه است زیانتان نرساند) را که در آن به راه‌یافتگان گفته شده است که گمراهان به آنان زیانی نمی‌رسانند و، حال آنکه، ناگفته پیداست که گمراهان به بدن آنان آسیب می‌توانند رساند؛ گویا بدن آنان «خود» آنان نیست.[۱]

---

۱. برای اطّلاع از پاره‌ای از تفاسیری که از این آیهٔ شریفه شده و نیز شمار چشمگیری از روایات اسلامی در باب معرفت نفس و بحثی ''علمی'' در این باب، ر.ک. به: المیزان فی تفسیر القرآن، لمؤلفه الاستاذ العلامة السیّد محمّد حسین الطباطبائی، دارالکتب الاسلامیة، طهران، ۱۳۷۷هـ [ق.]، الجزءالسادس، ص ص ۲۰۸ـ۱۷۴.

۱. ب) دومین پرسشی که در باب پیشفرض مذکور جا دارد این است که: آیا وقتی گفته می‌شود که «خود» شناختنی است بدین معناست که انسان شناختنی است یا بدین معنا که، فی‌المثل، علی یا زهرا، به عنوان یک شخص، و نه حتّی به عنوان یکی از افراد و مصادیق مفهوم انسان شناختنی است. وقتی به یک انسان، به نام X، امر یا توصیه می‌کنند که: ”خود را بشناس“، آیا از او خواسته‌اند که ”انسان را بشناس“ (خواه شناخت انسان موضوعیت و مطلوبیّت لذاته داشته باشد و خواه طریقیت و مطلوبیّت لغیره، یعنی طریقهٔ شناخت X باشد) یا خواسته‌اند که ”X را بشناس“؟ آیا آنچه مطلوب است انسانشناسی است یا نوعی خودآگاهی بیواسطه، یعنی شناخت خودی یا درون‌نگرانهٔ هر انسانی از خودش؟ ”انسان شناختنی است“ با ”فلان کس شناختنی است“ فرق بسیار دارد؛ لااقلّ، بدین جهت که گزارهٔ اوّل دالّ بر شناختنی بودن وجوه تشابه و اشتراک همهٔ انسانهاست، و نه چیزی بیشتر؛ و حال آنکه گزارهٔ دوّم حاکی از این است که فلان کس را، از هر حیث، می‌توان شناخت، یعنی هم ویژگیهای خاصّ او شناختنی است و هم اوصافی که وی در آن اوصاف با سایر همنوعان خود شریک است. و به هر تقدیر، ایضاح اینکه مراد شناختنی بودن انسان است یا شناختنی بودن هر انسان خاصّ کمال اهمّیّت را دارد، علی‌الخصوص وقتی که بحث از روش شناخت و غایت شناخت در میان آید.

۱. ج) پرسش سوّم اینکه: چه دلیلی هست بر اینکه «خود» شناختنی است؟ این سخن ارنست کاسیرر[1] که: ”شکّاکترین متفکّران امکان...

---

۱. Ernst Cassirer، فیلسوف نوکانتی آلمانی (۱۸۷۴ـ۱۹۴۵).

معرفت به نفس را انکار نکرده‌اند»[1] روی در صواب ندارد، و مرحوم طباطبایی از "بعض‌العلماء" نقل می‌کند که معرفت نفس امری محال است (و البتّه این استحاله را مردود می‌داند).[2] وانگهی، حتّی اگر احدی هم امکان خودشناسی را منکر نمی‌بود، باز، این امکان نیازمند برهان و اثبات می‌بود، چرا که صرف اجماع همهٔ انسانها بر صدق یک گزاره ضامن صدق آن نمی‌تواند بود.

۱. د) و سرانجام، می‌توان پرسید که: به چه روشی «خود» را می‌توان شناخت؟ به روش عملی یا به روش نظری یا با هر دو روش؟ و در میان روشهای نظری کدام یک کارآیی دارد؟ روش تجربی و علمی؟ یا عقلی و فلسفی؟ یا تاریخی؟ یا مبتنی بر شهود؟ یا مبتنی بر نقل و تعبّد و الاهیّات؟ (از غموض و ابهام معنایی پاره‌ای از این الفاظ و اصطلاحات غافل نیستیم).

در اینجا، شاید خطیرترین سؤال این باشد که: «خود» را به شیوهٔ انفسی[3] می‌توان شناخت یا به شیوهٔ آفاقی[4] یا با تلفیق از این دو شیوه یا به طریقهٔ چهارمی؟ برای توضیح مرادمان از این دو تعبیر، خواننده را توجّه می‌دهیم به اینکه هر یک از ما آدمیان غالباً متوجّه تفاوت فاحشی می‌شود میان تصوّری که از خود دارد و تصوّری که دوستان و آشنایانش از او دارند. فی‌المثل، ممکن است به نظر خودش انسانی بیاید به قالب درنیفتاده و تحدیدناشده که می‌تواند دست به هر کاری بزند و هرگونه

---

۱. رساله‌ای در باب انسان، درآمدی بر فلسفهٔ فرهنگ، نوشتهٔ ارنست کاسیرر، ترجمهٔ دکتر بزرگ نادرزاد، چاپ دوّم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۲۳.

۲. همان منبع پیشگفته، الجزءالسادس، ص ۱۸۲.

3. subjective.

4. objective.

دگرگونی‌ای در ارتباطات و مناسباتش با خدا، با خودش، با همنوعانش، و با طبیعت ایجاد کند. امّا، برعکس، ممکن است به نظر دوستان و آشنایانش انسانی کاملاً به قالب درافتاده و تحدیدشده بنماید که می‌توان انتظار داشت و پیشبینی کرد که به نحوی خاصّ کنش و واکنش نشان دهد و در هر اوضاع و احوال معینی گفته‌ها و اندیشه‌های معیّنی داشته باشد. کدامیک از این دو تصوّر درست است؟ تصوّری که X از خودش دارد یا تصوّری که Y از او دارد؟ روشهای گونه‌گون خودشناسی را، بسته به اینکه به این سؤال چه جوابی بدهند، می‌توان به چند دسته بزرگ تقسیم کرد. روشی که اگزیستانسیالیسم[1] برای خودشناسی پیش می‌نهد مبتنی است بر این اصل کرگگور[2] که «انفسی بودن حقیقت است»؛ به موجب این اصل، انسان فقط زمانی به خودشناسی توفیق می‌یابد که دست از این کار بکشد که با خود چنان مواجه شود و معامله کند که گویی شخص دیگری است و، برعکس، در برابر خود موضعی اتّخاذ کند که فقط خودش قدرت اتّخاذ چنان موضعی را دارد. به تعبیری، خود را در برابر خود ننهد، بلکه در خود فرو رود. درست برخلاف این روش روش روانکاوی است که مبتنی است بر این آرمان فروید[3] که از خطا[4] و هذیان[5] رهایی باید یافت. به حکم این آرمان، آدمی تنها زمانی به حقیقت خود دست می‌یابد که از همهٔ دیدگاههای انفسی در باب خودش صرف‌نظر کند، چرا که این‌گونه دیدگاهها یا هذیانند و درواقع مخالف واقعیّتهای آفاقی‌اند یا خطایند و هیچ

---

1. existentialism.

۲. Kierkegaard، فیلسوف و عالم الاهیّات دانمارکی (۱۸۱۳ـ۵۵).

۳. Freud پزشک و متخصص اعصاب اتریشی که بنیانگذار روانکاوی است (۱۸۵۶ـ۱۹۳۹).

4. illusion

5. delusion

دلیل آفاقی‌ای تأییدشان نمی‌کند. بر طبق روش مختار هگل[1]، که به روش دیالکتیکی[2] شهرت دارد، فرد فقط بدین شرط «خود» را می‌تواند شناخت که هم از موضع صرفاً انفسی خود دست بکشد و هم از موضع صرفاً آفاقی دیگران، و، به جای این دو، موضع "مطلق" اتّخاذ کند که در آن هر دو موضع انفسی و آفاقی با هم پدیدار می‌شوند. در این باب، روشهای دیگری هم پیشنهاد و توصیه شده است.[3] به هر حال، کسی که «خود» را شناختنی می‌داند چاره‌ای ندارد جز اینکه تعیین کند که به چه روش یا روشهایی می‌توان «خود» را شناخت.

۲) هنوز «خود»ت را نشناخته‌ای

۲. الف) اولین سؤال، در باب این پیشفرض دوّم، اینکه: چه دلیلی هست بر اینکه انسان، یا یک انسان خاصّ، خودش را نشناخته است؟ از کجا می‌توانیم دانست که خود را، چنانکه شاید و باید، شناخته‌ایم یا نه؟

در جواب این سؤال می‌توان به پرسشهای فراوانی اشاره کرد که هر یک از ما آدمیان دربارهٔ انسان، به نحو عامّ، و دربارهٔ خودش، به نحو خاصّ، دارد و وجود این قبیل پرسشها را دلیل خودناشناسی گرفت. البتّه لازمهٔ این جواب این است که ما هیچ موجودی، از موجودات جهان

---

۱. Hegel، فیلسوف آلمانی (۱۸۳۱ـ۱۷۷۰).

2. dialectical method

۳. از جمله، ر.ک. به روش پیشنهادی دان: (John. S. Dunne) در این کتاب:
Dunne, John S., *A Search for God in Time and Memory*, (London: Sheldon Press, 1975), pp. 5-8.
و روش پیشنهادی نیگل (Thomas Nagel) در این کتاب:
Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, (New York: Oxford University Press, 1986), Ch. IV

هستی، را نمی‌شناسیم، چرا که موجودی نیست الّا اینکه راجع به او پرسشهای کمابیش عدیده‌ای داریم.

امّا کسانی بر فشارهای روانی، پریشانیها، و ناکامیهایی که عادةً احساس می‌کنیم انگشت می‌گذارند و این امور را نتیجهٔ قصور یا عجز ما از شناخت خود تلقّی می‌کنند و دالّ بر این می‌گیرند که ما، به یک اعتبار، از آنچه یا از آنکه واقعاً هستیم بدور افتاده‌ایم و دربارهٔ خودمان به خطا، یا، لااقلّ، غفلت دچار آمده‌ایم.[۱] صحّت جواب این کسان، البتّه، متوقّف است بر اثبات اینکه علّت وجود فشارهای روانی، پریشانیها، و ناکامیها منحصر در خودناشناسی است، و اگر کسی علّت این‌گونه امور را منحصر در خودناشناسی نداند یا اساساً خودشناسی را حلّال و رافع این قبیل مسائل و مشکلات نینگارد جواب مذکور را قانع‌کننده نمی‌یابد.

۲. ب) دومین سؤال، در این باب، اینکه: آیا خودشناسی نهایتی دارد یا نه؟ در جواب این سؤال، می‌توان گفت که خودشناسی نهایتی ندارد، ولی نه بدین جهت که «خود» موجود خاصی است، بلکه، اساساً، شناخت هیچ موجودی نهایت ندارد. این جواب، به وجوهی، موجّه می‌تواند بود، از جمله بدین وجه که نظریهٔ «نسب درونی»[۲] را، که از مدّعیات اصلی قائلان به ایده‌آلیزم مطلق[۳] است، بپذیریم و آن را پیشفرض و مبنای جواب مذکور قرار دهیم. برطبق این نظریّه، همهٔ نسبتهای یک شیء با سایر اشیاء دیگر «درونی»اند، یعنی اگر دو شیء با یکدیگر نسبتی داشته باشند آنگاه اگر نسبت مزبور را نمی‌داشتند یا از دست می‌دادند

---

۱. مثلاً، ر.ک. به:
"Know Thyself": What Kind of an Injunction? by Rowan Williams, in McGhee, Michael (ed.) *Philosophy, Religion, and the Spiritual Life*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

2. internal relations

3. absolute idealism

نمی‌توانستند آنچه هستند باشند یا بمانند، و به تعبیر ساده‌تر، از میان رفتن حتّی یکی از نسبتهایی که شیئی با شیء دیگر دارد سبب می‌شود که هر دو شیء ذات قبلی خود را از کف بدهند و چیزهایی دیگر شوند.[1] با مبنا قرار دادن این نظریّه، که مورد حملات عنیفِ نیز قرار گرفته است[2]، مـی‌توان گفت که «خود» نیز، مانند هر موجود دیگری، با تبدّل نسبتهایی که بـا دیگر موجودات دارد، دگرگون می‌شود و، از این رو، شناختنش روندی پایان‌ناپذیر است.

نیز می‌توان گفت که خودشناسی از آن‌رو نهایتی ندارد که «خـود» موجود خاصی است. «خاصّ» بودن «خود» هم به صور مختلف تصویر می‌تواند شد:

اگوستین قدیس[3]، که بر سرشت پایان‌ناپذیر خودشناسی تأکید بلیغ می‌ورزید، این قول خود را با توسّل به این خاصهٔ «خود»، که «خـود» همواره در حال ساخته شدن است، توجیه می‌کرد و می‌گفت که چیزی که همیشه در طریق استکمال است و هیچگاه کامل نیست چگونه می‌تواند یک بار برای همیشه شناخته شود؟[4]

---

۱. از مشهورترین قائلان به نظریّهٔ «نسب درونی» می‌توان از بردلی (Bradley)، فـیلسوف انگـلیسی (۱۸۴۶ـ۱۹۲۴)، بـوزانکـه (Bosanquet)، فـیلسوف انگلیسی ، (1923-1848)، رویس (Royce)، فیلسوف امریکایی (1916-1855)، و بلانشارد (Blanshard) فیلسوف امریکایی (ـ۱۸۹۲) نام برد. در این باب، علی‌الخصوص، رجوع به کتاب زیر بسیار مفید است:

Blanshard, Brand , *The Nature of Thought* (London: 1939; New York: 1940).

۲. مخصوصاً از سوی راسل (Russell)، فیلسوف انگـلیسی، (۱۸۷۲ـ۱۹۷۰)، و مور (Moore) فیلسوف انگلیسی (۱۸۷۳ـ۱۹۵۸).

۳. Saint Augustine، فیلسوف و عالم الاهیّات مهمّ مسیحی (۳۵۴ـ۴۳۰).

۴. ر. ک. به:

Williams, Rowan, op. cit., pp. 220--3.

گرگوریوس نوسایی[1]، پدر کلیسای شرقی، نیز ما آدمیان را ناتوان می‌دید از اینکه شرح و گزارشی فیصله‌بخش و قاطع از «خود»مان ارائه کنیم، ولی این عجز را معلول این امر می‌دانست که «خود» ما "بر صورت خدا" ساخته شده است و چون معرفت به خدا به نهایت نمی‌تواند رسید معرفت به «خود» نیز، که شبیه خداست، پایان نمی‌تواند پذیرفت.[2]

دربارهٔ خصیصه‌ای که «خود» آدمی دارد و مانع می‌شود که سیر شناخت «خود» به مقصد برسد سخنان دیگر هم می‌توان گفت و گفته‌اند. تأکید ما، در اینجا، براین است که وجود آن خصیصه، هرچه باشد، باید اثبات شود، و نه صرفاً ادّعا. نیز باید بهوش بود که گفتن اینکه انسان موجودی عظیم و پراسرار است و، به همین جهت، شناختنش به انجام و فرجامی نمی‌رسد مشکلی را حلّ نمی‌کند.

۳) «خود»شناسی ضرورت، یا، لااقلّ، نسبت به شناخت اشیاء و امور دیگر رجحان، دارد.

چه ضرورت یا رجحانی در خودشناسی هست؟ به این سؤال، جوابهای مختلف داده‌اند:

الف) خودشناسی مقدّمهٔ اجتناب‌ناپذیر جهانشناسی است. در هرگونه شناختی، اعمّ از اینکه متعلّق شناخت وجود چیزی باشد یا صیرورت آن، امور معقول باشد یا امور محسوس، امور ضروری باشد یا امور امکانی، امور بیزمان باشد یا امور زمانمند، امور غیر مادّی باشد یا امور مادّی، طبایع یا انواع باشد یا اشخاص، امور واقعی یا دارای وجود

---

۱. Gregory of Nyssa، عالم الاهیّات یونانی (؟۳۹۵ـ؟۳۳۱).

۲. ر.ک. به:

Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium*, I1,107ff.

دلیل آفاقی‌ای تأییدشان نمی‌کند. بر طبق روش مختار هگل[1]، که به روش دیالکتیکی[2] شهرت دارد، فرد فقط بدین شرط «خود» را می‌تواند شناخت که هم از موضع صرفاً انفسی خود دست بکشد و هم از موضع صرفاً آفاقی دیگران، و، به جای این دو، موضع "مطلق" اتّخاذ کند که در آن هر دو موضع انفسی و آفاقی با هم پدیدار می‌شوند. در این باب، روشهای دیگری هم پیشنهاد و توصیه شده است.[3] به هر حال، کسی که «خود» را شناختنی می‌داند چاره‌ای ندارد جز اینکه تعیین کند که به چه روش یا روشهایی می‌توان «خود» را شناخت.

۲) هنوز «خود»ت را نشناخته‌ای

۲. الف) اولین سؤال، در باب این پیشفرض دوّم، اینکه: چه دلیلی هست بر اینکه انسان، یا یک انسان خاصّ، خودش را نشناخته است؟ از کجا می‌توانیم دانست که خود را، چنانکه شاید و باید، شناخته‌ایم یا نه؟

در جواب این سؤال می‌توان به پرسشهای فراوانی اشاره کرد که هر یک از ما آدمیان دربارهٔ انسان، به نحو عامّ، و دربارهٔ خودش، به نحو خاصّ، دارد و وجود این قبیل پرسشها را دلیل خودناشناسی گرفت. البتّه لازمهٔ این جواب این است که ما هیچ موجودی، از موجودات جهان

---

۱. Hegel، فیلسوف آلمانی (۱۸۳۱_۱۷۷۰).

2. dialectical method

۳. از جمله، ر.ک. به روش پیشنهادی دان: (John. S. Dunne) در این کتاب:
Dunne, John S., *A Search for God in Time and Memory*, (London: Sheldon Press, 1975), pp. 5-8.

و روش پیشنهادی نیگل (Thomas Nagel) در این کتاب:
Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, (New York: Oxford University Press, 1986), Ch. IV

هستی، را نمی‌شناسیم، چرا که موجودی نیست الّا اینکه راجع به او پرسشهای کمابیش عدیده‌ای داریم.

امّا کسانی بر فشارهای روانی، پریشانیها، و ناکامیهایی که عادةً احساس می‌کنیم انگشت می‌گذارند و این امور را نتیجهٔ قصور یا عجز ما از شناخت خود تلقّی می‌کنند و دالّ بر این می‌گیرند که ما، به یک اعتبار، از آنچه یا از آنکه واقعاً هستیم بدور افتاده‌ایم و دربارهٔ خودمان به خطا، یا، لااقلّ، غفلت دچار آمده‌ایم.[۱] صحّت جواب این کسان، البتّه، متوقّف است بر اثبات اینکه علّت وجود فشارهای روانی، پریشانیها، و ناکامیها منحصر در خودناشناسی است، و اگر کسی علّت این‌گونه امور را منحصر در خودناشناسی نداند یا اساساً خودشناسی را حلّال و رافع این قبیل مسائل و مشکلات نینگارد جواب مذکور را قانع‌کننده نمی‌یابد.

۲. ب) دومین سؤال، در این باب، اینکه: آیا خودشناسی نهایتی دارد یا نه؟ در جواب این سؤال، می‌توان گفت که خودشناسی نهایتی ندارد، ولی نه بدین جهت که «خود» موجود خاصی است، بلکه، اساساً، شناخت هیچ موجودی نهایت ندارد. این جواب، به وجوهی، موجّه می‌تواند بود، از جمله بدین وجه که نظریهٔ «نسب درونی»[۲] را، که از مدّعیات اصلی قائلان به ایده‌آلیزم مطلق[۳] است، بپذیریم و آن را پیشفرض و مبنای جواب مذکور قرار دهیم. برطبق این نظریّه، همهٔ نسبتهای یک شیء با سایر اشیاء دیگر «درونی»اند، یعنی اگر دو شیء با یکدیگر نسبتی داشته باشند آنگاه اگر نسبت مزبور را نمی‌داشتند یا از دست می‌دادند

---

۱. مثلاً، ر.ک. به:

"Know Thyself": What Kind of an Injunction? by Rowan Williams, in McGhee, Michael (ed.) *Philosophy, Religion, and the Spiritual Life*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

2. internal relations

3. absolute idealism

نمی‌توانستند آنچه هستند باشند یا بمانند، و به تعبیر ساده‌تر، از میان رفتن حتّی یکی از نسبتهایی که شیئی با شیء دیگر دارد سبب می‌شود که هر دو شیء ذات قبلی خود را از کف بدهند و چیزهایی دیگر شوند.[۱] با مبنا قرار دادن این نظریّه، که مورد حملات عنیفی نیز قرار گرفته است[۲]، می‌توان گفت که «خود» نیز، مانند هر موجود دیگری، با تبدّل نسبتهایی که با دیگر موجودات دارد، دگرگون می‌شود و، از این رو، شناختنش روندی پایان‌ناپذیر است.

نیز می‌توان گفت که خودشناسی از آن‌رو نهایتی ندارد که «خود» موجود خاصی است. «خاصّ» بودن «خود» هم به صور مختلف تصویر می‌تواند شد:

اگوستین قدیس[۳]، که بر سرشت پایان‌ناپذیر خودشناسی تأکید بلیغ می‌ورزید، این قول خود را با توسّل به این خاصهٔ «خود»، که «خود» همواره در حال ساخته شدن است، توجیه می‌کرد و می‌گفت که چیزی که همیشه در طریق استکمال است و هیچگاه کامل نیست چگونه می‌تواند یک بار برای همیشه شناخته شود؟[۴]

---

۱. از مشهورترین قائلان به نظریّهٔ «نسب درونی» می‌توان از بردلی (Bradley)، فیلسوف انگلیسی (۱۸۴۶ـ۱۹۲۴)، بوزانکه (Bosanquet)، فیلسوف انگلیسی ، (1923-1848)، رویس (Royce)، فیلسوف امریکایی (1916-1855)، و بلانشارد (Blanshard) فیلسوف امریکایی (ـ۱۸۹۲) نام برد. در این باب، علی‌الخصوص، رجوع به کتاب زیر بسیار مفید است:

Blanshard, Brand , *The Nature of Thought* (London: 1939; New York: 1940).

۲. مخصوصاً از سوی راسل(Russell)، فیلسوف انگلیسی، (۱۸۷۲ـ۱۹۷۰)، و مور(Moore) فیلسوف انگلیسی (۱۸۷۳ـ۱۹۵۸).

۳. Saint Augustine، فیلسوف و عالم الاهیّات مهمّ مسیحی (۳۵۴ـ۴۳۰).

۴. ر.ک. به:

Williams, Rowan, op. cit., pp. 220--3.

گرگوریوس نوسایی[1]، پدر کلیسای شرقی، نیز ما آدمیان را ناتوان می‌دید از اینکه شرح و گزارشی فیصله‌بخش و قاطع از «خود»مان ارائه کنیم، ولی این عجز را معلول این امر می‌دانست که «خود» ما "بر صورت خدا" ساخته شده است و چون معرفت به خدا به نهایت نمی‌تواند رسید معرفت به «خود» نیز، که شبیه خداست، پایان نمی‌تواند پذیرفت.[2]

دربارهٔ خصیصه‌ای که «خود» آدمی دارد و مانع می‌شود که سیر شناخت «خود» به مقصد برسد سخنان دیگر هم می‌توان گفت و گفته‌اند. تأکید ما، در اینجا، براین است که وجود آن خصیصه، هرچه باشد، باید اثبات شود، و نه صرفاً ادّعا. نیز باید بهوش بود که گفتن اینکه انسان موجودی عظیم و پراسرار است و، به همین جهت، شناختنش به انجام و فرجامی نمی‌رسد مشکلی را حلّ نمی‌کند.

۳) «خود»شناسی ضرورت، یا، لااقلّ، نسبت به شناخت اشیاء و امور دیگر رجحان، دارد.

چه ضرورت یا رجحانی در خودشناسی هست؟ به این سؤال، جوابهای مختلف داده‌اند:

الف) خودشناسی مقدّمهٔ اجتناب‌ناپذیر جهانشناسی است. در هرگونه شناختی، اعمّ از اینکه متعلّق شناخت وجود چیزی باشد یا صیرورت آن، امور معقول باشد یا امور محسوس، امور ضروری باشد یا امور امکانی، امور بیزمان باشد یا امور زمانمند، امور غیر مادّی باشد یا امور مادّی، طبایع یا انواع باشد یا اشخاص، امور واقعی یا دارای وجود

۱. Gregory of Nyssa، عالم الاهیّات یونانی (؟۳۹۵ـ؟۳۳۱).
۲. ر.ک. به:

Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium*, I1,107ff.

عینی خارجی باشد یا تصوّراتمان یا روابط میان تصوّراتمان، امور نمودی و پدیداری باشد یا امور بودی و نفس‌الأمری، امور حسّی باشد یا امور فوق حسّی، و اعمّ از اینکه روش یا ابزار شناخت شهود، رجوع به خود، یا علم حضوری باشد یا علم حصولی، استقراء باشد یا قیاس، فطری باشد یا کسبی، پیشین (a priori = نظری یا عقلی) باشد یا پسین (a posteriori= تجربی)، به هر حال، فاعل شناخت همان موجودی است که از آن به "من" تعبیر می‌کنیم. در هر شناختی، «خود» انسان است که به مواجهۀ «جهان» می‌رود تا از آن چیزی دریابد. امّا، برای اینکه یقین کنیم که، در این مواجهۀ «خود» با «جهان»، واقعاً از آن چیزی درمی‌یابیم، باید بدانیم که آیا «خود» توانایی شناخت دارد یا نه، قوا و استعدادهایی که برای شناخت دارد کدامند، گسترۀ شناخت و مرزهای آن چیست؛ و برای اینکه جواب این سنخ سؤالات را بیابیم باید به «خودشناسی» روی کنیم. بنابراین، پاسخ به همۀ پرسشهایی که، به نحو مستقیم یا غیرمستقیم، دربارۀ «جهان» داریم، خواه دربارۀ «وجود» جهان باشد یا دربارۀ «ماهیّت» آن، منطقاً توقّف دارد بر یافتن پاسخ این پرسش اساسی که «خود» چیست یا من کیستم. به عبارت دیگر، شناخت هر چیزی مشروط است به شناخت «خود»، و آدمی تا «خود» را نشناسد هیچ چیز دیگری را نمی‌تواند شناخت. و این است رمز اینکه، فی‌المثل، حضرت علی بن ابی طالب (ع) می‌فرماید: کَیْفَ یَعْرِفُ غَیْرَهُ مَنْ یَجْهَلُ نَفْسَهُ (=کسی که خود را نمی‌شناسد دیگری را چگونه تواند شناخت؟!)، یا: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ کانَ لِغَیْرِهِ اعْرَفَ وَ مَنْ جَهِلَ نَفْسَهُ کانَ بِغَیْرِهِ اجْهَلَ (=کسی که خود را بشناسد دیگری را بیشتر می‌شناسد و کسی که خود را نشناسد دیگری را بیشتر نمی‌شناسد)، و یا: لا تَجْهَلْ نَفْسَکَ فَإِنَّ الجاهلَ مَعْرِفَةَ نَفْسه جاهلٌ

بکُلِّ شَیء (= خود را بشناس؛ که هر که از شناخت خود بی‌بهره باشد هیچ چیز را نمی‌شناسد).[۱]

در اینکه شناخت هر چیزی توقّف بر شناخت خود دارد شکّی نیست امّا اگر ضرورت یا رجحان خودشناسی را با توسّل به این واقعیّت توجیه کنند، باید گفت که این توجیه ضرورت یا رجحان معرفتشناختی[۲] خودشناسی را نشان می‌دهد، نه ضرورت یا رجحان اخلاقی آن را. به بیان دیگر، اگر معرفتشناس به هر یک از ما خطاب و توصیه کند که: "خود را بشناس"، می‌توان گفت که علّت و دلیل خطاب و توصیه‌اش همین است که خودشناسی را شرط لازم جهانشناسی می‌داند؛ امّا اگر عالم و معلّم اخلاق چنین خطاب و توصیه‌ای بکند شاید نتوان رمز آن را توقّف جهانشناسی بر خودشناسی دانست.

ب) خودشناسی مقدّمهٔ اجتناب‌ناپذیر خداشناسی است.

این جواب در مأثورات دینی و کتب و مقالات عرفا و اهل سیر و سلوک به کرّات به چشم می‌آید. از حضرت علیّ بن ابی طالب (ع) نقل است که: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ (= کسی که خود را بشناسد پروردگارش را می‌شناسد) و نیز: عَجِبْتُ لِمَنْ یَجْهَلُ نَفْسَهُ کَیْفَ یَعْرِفُ رَبَّهُ (= در شگفتم که کسی که خود را نمی‌شناسد چگونه پروردگار خود را می‌تواند شناخت؟!)[۳] به نظر مرحوم علّامهٔ طباطبائی: "دین فطری به مسألهٔ شناخت خود فقط از این حیث می‌پردازد که، از طریق خودشناسی، آدمی به سعادت انسانی که دین فطری او را بدان می‌خواند

۱. غُرَر الحِکَم و دُرَر الکَلِم آمدی، به نقل از: المیزان فی تفسیر القرآن، الجزء السّادس، ص‌ص ۷ـ۱۸۶.

2. epistemological

۳. همان منبع، ص‌ص ۹۸۲ و ۱۸۶.

می‌تواند رسید؛ مراد از این سعادت انسانی شناخت پروردگار است که، از نظرگاه دینی، مطلوب نهایی است. به عبارت دیگر، دعوت دین به خودشناسی فقط جنبهٔ طریقیّت دارد، نه جنبهٔ موضوعیّت؛ زیرا ذوق دینی پرداختن به هیچ کاری را نمی‌پسندد، مگر اینکه آن کار در طریق عبودیّت باشد، و دین، نزد خدای متعال، اسلام است و بس، و او برای بندگانش کفر را نمی‌خواهد؛ بنابراین، چگونه خودشناسی‌ای را که مطلوب لذاته باشد می‌تواند خواست؟!"[1]

امّا چرا و چگونه خودشناسی شرط لازم خداشناسی است؟ آیا از این‌رو که خودشناسی شرط لازم شناخت هر امر دیگری است (ارجاع و تحویل پاسخ (ب) به پاسخ (الف))، یا از این‌رو که «خود» واقعی و حقیق آدمی همان «روح» اوست که با خدا یکی است، یا بدین جهت که آدمی "بر صورت خدا" خلق شده است و هر که یکی از دو چیز شبیه به هم را بشناسد چیز دوّم را نیز شناخته است، یا بدین جهت که چون "النَّفْسُ فی وحدتها کُلُّ القُوی" (= نفس آدمی، در عین وحدت، با همهٔ قوا اینهمانی دارد) شناخت خود زمینه‌ساز شناخت خدا می‌شود که او نیز "کلّ‌الاشیاء و لَیْسَ بشیءٍ مِنْها" (= در عین اینکه همهٔ موجودات است هیچ یک از آنها نیست)، یا...؟ در این باب، سخنهای فراوان و پاسخهای متفاوت گفته شده است.

ج) «خود»، برای آدمی، عزیزترین متعلَّق شناخت است.

این جواب مبتنی است بر نوعی خودگروی روانشناختی[2] که، به مقتضای آن، هر فرد آدمی همواره فقط خود را دوست می‌دارد و تنها در

---

۱. همان منبع، ص ۲۰۳.

2. psychological egoism

پی جلب نفع به خود و دفع ضرر از خود است و هر چیز یا کس دیگری را هم که دوست می‌دارد بدین سبب و بدان اندازه دوستش می‌دارد که او را به کار می‌آید یا، به تعبیر خواجه نصیرالدّین طوسی، ”تو هر کس را دوست داری بدان سبب دوست داری که با تو مناسبتی دارد. نبینی که هر کس در خُو و دانش با تو مناسبت بیشتر دارد چگونه او را دوست داری. از کسی که با تو در خُو و دانش از وی دورترست، یا اگر کسی باشد که خوی او ضدّ خوی تو باشد، و جاهل محض بود، چگونه او را دشمن‌گیری، و از وی گریزی. پس روشن گشت که دوستی مردیگران را مناسبت ایشان است مرترا. پس [در] حقیقت تو خود را دوست می‌داری. و کسی را که دوست می‌داری به سبب آن دوست داری که رنگ و صفت خود در وی می‌یابی. پس معشوق حقیق تو نفس توست.“ و چون ”لذّت حقیق از دریافتن معشوق حقیق باشد“ پس ”هیچ لذّت چون لذّت دریافتن نفس خود نیست“.[۱]

حتّی اگر خودگروی روانشناختی دیدگاه درستی نباشد، یعنی حتّی اگر آدمی هرکس یا هر چیز دیگری، غیر خود، را برای خود نخواهد، بلکه به (لااقلّ بعضی از) اشخاص یا اشیاء دیگر توجّه و اهتمام غیر نفعطلبانه داشته باشد، باز هم می‌توان پذیرفت که آدمی خود را بیشتر از هر موجود دیگری دوست می‌دارد. امّا مسأله این است که از گزارهٔ ”تو تنها محبوب،

۱. گشایش‌نامه، منسوب به خواجه نصیرالدّین طوسی، منتشر شده در دو رساله در اخلاق، به کوشش محمّد تق دانشپژوه، از انتشارات دانشکده علوم معقول و منقول، ۱۳۴۱، ص ۲۲۳.
مرحوم علّامه طباطبایی نیز به همین خودگروی روانشناختی قائل است و در منبع پیشگفته می‌آورد: «انسان فطرةً درمی‌یابد که هیچ چیزی را برنمی‌گیرد یا وانمی‌نهد مگر از این‌رو که به خود سودی رساند» (ص ۲۰۰).

یا محبوبترین محبوب، خودت هستی" چگونه می‌توان نتیجه گرفت که "تو باید خودت را بشناسی"؟ اگر این سخن خواجه نصیرالدّین طوسی هم درست باشد که معشوق حقیق هر کسی خود اوست، باز، شاید، نتوان نتیجه گرفت که هر کسی از شناخت خود لذّت می‌برد؛ ولی، حتّی اگر این نتیجه گیری هم بی‌اشکال باشد باز ضرورت یا رجحان خودشناسی ضرورت یا رجحانی اخلاقی نیست، زیرا بازگشتش به لذّت‌جویی انسان است. به بیان دیگر، به ما نگفته‌اند: خود را بشناسید تا به فلان غرض و غایت اخلاقی دست یابید، بلکه گفته‌اند: خود را بشناسید تا بیشترین لذّت را ببرید (مگر اینکه غرض و غایت اخلاق را نیل به لذّت بینگارند)

د) مشکلات آدمی معلول خودناشناسی اوست.

بسیاری را اعتقاد بر این است که ضرورت خودشناسی یا رجحان آن بر شناخت اشیاء و امور دیگر بدین جهت است که تا خود را نشناسیم نمی‌توانیم بر مشکلات خود، اعمّ از فردی و جمعی و مادّی و معنوی، فائق آییم، خودشناسی مشکلزداست و خودناشناسی مشکلزا. آنچه مطلوبیّت ذاتی و غایی دارد رفع مشکلات است. ولی چون رفع مشکلات در گرو خودشناسی است خودشناسی نیز مطلوبیّت می‌یابد، البتّه مطلوبیّت غیری و آلی. "فرهنگ درمانخواهانهٔ[1] دنیای شمال اقیانوس اطلس، در دو دههٔ گذشته، به نحو روزافزونی، این تصویر را مبنای کار خود تلقّی کرده و "خود پژوهی"[2] یا "خودپروری"[3] را به چشم پیش‌شرط بهزیستی اخلاقی و روانی نگریسته است."[4]

---

1. therapy-orientated
2. self-discovery
3. self-realization
4. McGhee, Michael (ed.), op. cit., p. 211

آیا این اعتقاد و تصویر مطابق با واقع است؟ در قرآن کریم، خطاب به پیامبر اسلام(ص)، آمده است: ما اَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَ ما اَصابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ (۷۹ / النّساء: هر نیکی‌ای به تو رسد از جانب خداست و هر بدی‌ای به تو رسد از جانب خود توست)؛ و خطاب به همه آمده است: وَ ما اَصابَکُمْ مِنْ مُصیبَةٍ فَبِما کَسَبَتْ اَیْدیکُمْ (۳۰ / الشّوری: و هر مصیبتی به شما رسد به سبب کارهایی است که کرده‌اید)؛ و با این قبیل بیانات، گویی، این نکته ابلاغ شده که مشکلات آدمی، همه، معلول کرده‌های بد خود اوست؛ ولی از این نکته تا آن مدّعا که مشکلات آدمی معلول خودناشناسی اوست راه درازی در پیش است. آیا می‌توان گفت که کرده‌های بد انسان و چند و چون آنها یکسره ناشی از خودناشناسی اوست؟ سخن، در اینجا، بر سر انکار این گفته و مدّعا نیست، بلکه صرفاً ناظر به مطالبهٔ دلیل است.

ه) خودشناسی موجب تغییر، اصلاح، و تکمیل خود می‌شود.

این جواب البتّه با جواب سابق فرق دارد، زیرا کاملاً متصوّر و معقول و موجّه است که کسی بگوید که آدمیان، حتّی اگر دستخوش فشارهای روانی، پریشانیها، ناکامیها، آسیبها، و زخمخوردگیها نباشند و حتّی اگر مشکلات اجتماعی و مادّی‌شان را نیز از راههای دیگری رفع کنند و از میان بردارند، باز نیازمند به چیز دیگری هستند، و آن چیز دیگر استکمال نفس و سعی در جهت وصول به ارزشهای والای معنوی است، و این امر اخیر در گرو خودشناسی است. به دیگر سخن، مقصد همهٔ فعّالیّتها و حرکات انسان نباید نیل به وضع و حالی باشد که، در آن، خود را با مشکلی مواجه نبیند، بلکه باید وصول به وضع و حالی باشد که، از لحاظ اخلاقی و معنوی، کمال مطلوب است؛ و وصول به این وضع و حال متوقّف

است بر خودشناسی.

شکّ نیست که، با صرف‌نظر از اختلاف آرایی که در باب صلاح و فساد نفس آدمی و در این باب که استکمال نفس به چیست وجود دارد، می‌توان گفت که خودپژوهی شرط لازمی است برای حلّ بسیاری از مسائل نظری و رفع بسیاری از مشکلات عملی‌ای که بر سر راه استکمال اخلاقی و معنوی انسان پدیدار می‌شوند. مثلاً مسألهٔ ضعف اراده را درنظر بگیرید، یعنی حالتی نفسانی را که، در آن حالت، شخص عامل دست به انجام عملی عمدی می‌زند که نسبت به عمل دیگری که، در همان زمان، مکان، و اوضاع و احوال، می‌توانست انجام دهد مرجوح است. چه می‌شود که کسی، با آنکه می‌تواند (یا، لااقلّ، معتقد است که می‌تواند) کار (الف) یا کار (ب) را انجام دهد و معتقد است که انجام کار (الف) بهتر است، عالماً عامداً کار (ب) را انجام می‌دهد؟ چه چیزی انسان عاقل و منطق را به ارتکاب فعلی وامی‌دارد که خود آن را خطا و نادرست می‌داند؟ فیلسوفان، از زمان افلاطون[1] بدین سو، به این مسأله، به عنوان مسأله‌ای اخلاقی، پرداخته‌اند.[2] از وجهی دیگر، همین مسأله به قلمرو فلسفهٔ ذهن[3] و نیز فلسفهٔ فعل[4] هم راه می‌یابد و بر سر راه تجزیه و تحلیل نیّت می‌ایستند. مگر نه این است که تقریباً همه قبول داریم که انسان فقط زمانی با علم و عمد کار (الف) را انجام می‌دهد، و نه کار (ب) را، که انجام دادن (الف) را از انجام دادن (ب) بیشتر بخواهد؛ و اگر معتقد باشد که، با درنظر

---

۱. Plato، فیلسوف یونانی (۳۴۷ـ۴۲۷ ق.م.)

۲. ر.ک. به:

Flew, Antony (ed.) *A Dictionary of Philosophy*, (London: Pan Books, Ltd., 1979), p. 372.

3. philosophy of mind.

4. philosophy of action.

گرفتن جمیع جهات، انجام دادن (الف) بهتر از انجام دادن (ب) است آنگاه انجام دادن (الف) را بیشتر از انجام دادن (ب) می‌خواهد. پس چه می‌شود که کسی سست ارادگی کند و دست به کاری یازد که کار دیگری را از آن کار بهتر می‌داند؟ حلّ این مسأله برای تحقّق سیر و سلوک اخلاقی و معنوی آدمی ضرورت دارد و، چنین پیداست که، حلّ آن نیز جز از طریق خودپژوهی و خودشناسی امکان ندارد. مسألهٔ ضعف اراده را به عنوان نمونه آوردم، والّا مسائل و مشکلات نظری و عملی فراوان هست که کسی که انگیزهٔ استکمال دارد خود را با آنها مواجه می‌بیند و حلّ و رفع آنها جز به مدد خودپژوهی و خودشناسی امکان نمی‌پذیرد.

در جملهٔ اخیر، سخن بر سر فایده و ضرورت خودپژوهی و خودشناسی بود برای کسی که انگیزهٔ استکمال دارد. امّا کسانی از این حدّ هم فراتر رفته و مدّعی شده‌اند که خودپژوهی و خودشناسی فایده و ضرورت دیگری هم دارد، و آن اینکه در انسان انگیزهٔ استکمال پدید می‌آورد. اگر بپذیریم که اوّلاً: آدمی فطرةً دارای حبّ ذات است، و ثانیاً: از طریق خودپژوهی و خودشناسی اوصاف و خصائصی مکشوف شخص خودپژوه می‌شود که خود وی از داشتن آنها ناخشنود است، طبیعی است که قبول کنیم که خودپژوهی و خودشناسی انگیزهٔ استکمال نیز می‌دهد. ولی، به هر حال، این مدّعا هم جای تحقیق دارد.



اینک، و در پایان مقاله، نگارنده بر آنچه در آغاز آورده تأکید می‌کند و آن اینکه غرضی جز دعوت به تأمّل در پاره‌ای از مبانی نظری خودشناسی نداشته است. آنچه این دعوت را موجّه می‌سازد این است

که، علی‌رغم اهمّیّت عظیمی که، از قدیم‌الایّام، برای خودشناسی قائل بوده‌اند، کسی که به مطالعه و تحقیق در مبانی نظری خودشناسی می‌پردازد، خود را رویاروی می‌بیند با انبوهی از مدّعیات مبهم و ادلّهٔ ضعیف؛ و حقّطلبی اقتضاء دارد که، حتّی‌المقدور، در جهت ایضاح و رفع ابهام مدّعیات و نیز ارائه میزان قوّت و ضعف ادلّه سعی شود.

می‌ارزد که، سقراط‌وار، عمر خود را در قلمرو خودشناسی، که بایسته‌ترین همه شناختهاست، و در پی مدّعیات واضح و ادلّه قویّ سپری کنیم.

دین و دینداری در جهان معاصر*

□ آیا نوع و میزان نیاز انسان معاصر به دین نسبت به گذشته تغییری کرده است؟ اگر این نیاز تشدید شده است به کدامین قرائت؟ و نیز چه مؤلّفه‌هایی در جهان امروز در این تشدید نیاز مؤثّر بوده است؟

■ راستنش را بخواهید، سؤالتان، به سبب شدّت ابهامی که دارد، لااقلّ برای من، قابل جوابگویی نیست. مثلاً، معلوم نیست که منظورتان از لفظ "دین"، دقیقاً، چیست. می‌دانید که از این لفظ معانی بسیار عدیده‌ای اراده می‌توان کرد. ممکن است، برحسب بعضی از معانی این لفظ، انسان امروزی هیچ نیازی به دین نداشته باشد و، بنا به برخی از معانی دیگر آن، انسان امروزی همچنان نیازمند دین باشد ولی نوع نیازش، در قیاس با نیاز انسان گذشته به دین، متفاوت شده باشد یا میزان نیازش بیشتر یا

*. نشر نخست در: هفت آسمان، سال اوّل، شمارهٔ ۲، ص‌ص ۱۷ـ۶.

کمتر و شدیدتر یا خفیفتر شده باشد. وانگهی، وقتی از مقایسهٔ نیاز انسان معاصر با نیاز انسان گذشته به دین می‌پرسید، مرادتان از لفظ "گذشته" چیست و منظورتان از انسان گذشته کیست. گذشته هم شامل یک ثانیهٔ پیش می‌شود و هم شامل ده سال پیش و هم شامل یک قرن یا ده قرن یا صد قرن پیش. انسانِ چه زمانی را با انسان امروزی، از نظر نوع و میزان نیاز به دین، مقایسه کنم؟

امّا شاید بتوان سخن را از جایی آغاز کرد که هم به ارائهٔ تعریف خاصی از دین، که تعریفی کارکردی[1] است، بینجامد و هم تا حدّی پاسخگوی پرسش شما باشد؛ و آنجا مبحث «محدودیّت طبیعت انسان» است. تقریباً همهٔ ما قبول داریم که کرانمندی و محدودیّت یکی از جنبه‌های لاینفکّ طبیعت آدمی است. نیازی به تأمّل و تفکرّ فراوان نیست تا دریابیم که قدرت ضبط و مهار بعضی از اوضاع و احوالی را که برای ما پیش می‌آیند و از نظر ما اهمّیّت دارند نداریم. گاهی احساسات ناخواسته‌ای، نظیر افسردگی، ترس، تنهایی، و کشمکش با خود، مایهٔ دردسر و گرفتاری ما می‌شوند. حوادثی مانند جنگ، مرگ، شکست، تنگدستی، و بیماری نیز به یاد ما می‌آورند که ما غالباً در برابر عوامل عمده‌ای که زندگی و رضایت باطن ما را تهدید می‌کنند بسیار ضعیف و عاجزیم. بسیاری از ما نه برای زندگی خود معنایی می‌یابیم و نه در اموری که، در جهان، رخ می‌دهند هدفی می‌بینیم. باز، بسیاری از ما دلنگران رفتارهای نامطلوبی هستیم که از خودمان سر می‌زند یا نگرانیم از اینکه چرا نمی‌توانیم رفتار دیگران را تغییر دهیم یا جلوی ظلم و بیعدالتی‌شان را بگیریم. همهٔ اینها موجب پیدایش اضطرابهای وجودی،

1. functional

بی‌قراریها، و دلهره‌ها می‌شوند و محدودیّت و تناهی ما را پیش چشمانمان می‌آورند. به نظر من، آغاز احساس این فقدانها، محدودیّتها، و کمبودها مقارن است با آغاز اقبال به دین. درست همانطور که وقتی شخصی، در حال فرار، به انتهای یک کوچهٔ بن‌بست می‌رسد نخستین واکنش طبیعی، و چه بسا ناآگاهانه‌اش، این است که چشم برمی‌دارد و به بالا می‌نگرد تا ببیند که آیا راهی برای برگذشتن از دیوارها و پشت سر نهادن موانع هست یا نه، انسان نیز به محض اینکه به مرزهای وجودی خود می‌رسد و به حدود و ثغور خود وقوف می‌یابد، گویی، روبه سوی بالا می‌کند. دین می‌کوشد، به نحوی از انحاء، انسان را در غلبه بر احساس فقدان، محدودیّت، و کمبود یاری دهد. اگر این تحلیل درست باشد، لازمه‌اش این است که اگر نوع بشر از محدودیّت خود تجربه‌ای نمی‌داشت دینی پدید نمی‌آمد؛ و من این لازمه را قبول دارم و بدان ملتزمم. یک موجود نامحدود و لایتناهی به دین نیاز ندارد؛ چنین موجودی، در واقع، خداست و خدا متدیّن و محتاج دین نیست.

البتّه اینکه هر فرد انسانی‌ای کدامیک از مظاهر محدودیّت وجودی خود را درک کند و کدامیک از این مظاهر را درک نکند یا اینکه کدامیک از جلوه‌های محدودیّت خود را بیشتر یا کمتر و شدیدتر یا خفیفتر احساس کند به علل و عوامل چندگانه‌ای وابستگی دارد و از جمله به محیط اجتماعی‌ای که در آن زندگی می‌کند و، علی‌الخصوص، به سنخ روانشناختی خود او توقّف تمام دارد. و از همین مطلب می‌خواهم نتیجه‌ای بگیرم که، اگر چه مستقیماً به جواب سؤال شما ربطی ندارد، با اینهمه، مهمّ به نظر می‌رسد و آن اینکه، در طول تاریخ، نه همهٔ جوامع نیاز یا نیازهای واحد و مشترکی به دین داشته‌اند و نه همهٔ افراد. ممکن است جامعهٔ

امریکایی کنونی نیاز یا نیازهایی به دین داشته باشد کاملاً متفاوت با نیاز یا نیازهایی که جامعهٔ روم دو هزار سال قبل داشته است؛ و نیز امکان دارد که شخص شما نیاز یا نیازهایی به دین داشته باشید یکسره متفاوت با نیاز یا نیازهای من.

پل تیلیش، الاهیدان پروتستان مسلک و اگزیستانسیالیست معروف روزگار ما، که در کتاب الاهیات سامانمند[1] خود تصریح کرده است که: "تناهی وجود است که ما را به مسألهٔ خدا سوق می‌دهد"، در کتاب شجاعت بودن، که به زبان فارسی هم ترجمه شده است، اضطرابهای وجودی عمده‌ای را که انسانها تجربه می‌کنند و از رهگذر آنها آدمیان به دین رو می‌کنند سه چیز می‌داند: اضطراب ناشی از عجز از گریز از مرگ، ترس از بیمعنایی و بیهدفی، و دغدغهٔ نتایج اعمال. سخن من این است که محال نیست، و حتّی بعید هم نیست، که انسانهایی باشند که به مقتضای محیط اجتماعی خودشان و مخصوصاً سنخ روانی خودشان پاره‌ای از این اضطرابها را نداشته باشند و، در عوض، پاره‌ای اضطرابها و ترسها و دغدغه‌های دیگر داشته باشند. مثلاً، به نظرم می‌آید که کسی مثل زوربا در رمان زوربای یونانی نیکوس کازانتزاکیس را دقیقاً نتوان دارای همین اضطرابهای تیلیشی دانست.

به هر حال، به نظر می‌رسد که اینکه در قرآن آمده است که: فَاذا رَکبوا فی الفُلْکِ دَعَوُاللهَ مُخلصینَ لَهُ الدِّینَ (و چون به کشتی سوار شوند خدا را بخوانند و دین را برای او خالص کنند) و اینکه اروپاییان می‌گویند: "در سنگر انفرادی هیچ کس منکر خدا نیست" نشان‌دهندهٔ این گرایش انسان است که وقتی با حدّ و مرزهای وجودی خود روبرو می‌شود به دین رو

1. Systematic Theology

می‌کند. دین این حدّ و مرزها را، در بعضی از موارد، از میان برمی‌دارد و، در سایر موارد، قابل فهم و تحمل می‌کند و، در هر دو حال، به انسان کمک می‌کند تا درد و رنج کمتری احساس کند. از این حیث، سخن پال پرویسر[۱] بسیار دلنشین است که: "دین، از لحاظ روانشناختی، چیزی شبیه عملیّات نجات است و از دل اوضاع و احوالی سربر می‌آورد که در آن کسی فریاد می‌زند: کمک! کمک!" در واقع، همهٔ ادیان در این قول متّفقند که: انسان محدود است و محتاج کمک. اینکه جلوه‌ها و مظاهر محدودیّت انسان در همهٔ آدمیان بیکسان درک نمی‌شود و، در نتیجه، هر فردی برای برآوردن نیاز یا نیازهای خاصّی به دین رو می‌کند، سبب می‌شود که نحوهٔ دینداری انسانها هم با یکدیگر متفاوت شود. بعضی دینداریهای فردی دارند و بعضی دینداری‌های نِهادی؛ یعنی به نظر برخی از انسانها تدیّن به معنای رعایت مناسک و شعایر و اعتقادات و احکام یک جامعهٔ دینی خاصّ است، ولی به نظر برخی دیگر تدیّن چیزی جز در پیش گرفتن راه منحصر به فرد شخص خود نیست. تفاوتی که والتر کلارک[۲] میان دین ارثی و دین شخصی می‌گذارد، تفاوتی که ناک[۳] میان دین ناشی از التزام به یک عقیده و دین ناشی از تغییر یک عقیده می‌گذارد، تفاوتی که ابراهام مزلو[۴] بین دین روحانیون و دین پیامبران و عرفا قائل است، فرقی که جان دیوئی[۵] بین رعایت دین و متدیّن بودن می‌نهد، اختلافی که اریک فروم[۶] میان دین اقتدارگرا و دین انسانگرایانه می‌بیند، و اختلافی که ویلیام جیمز[۷] بین جزمیّات و تجارب قائل است،

1. Paul Pruyser
2. Walter Clark
3. Nock
4. Abraham Maslow
5. John Dewey
6. Erich Fromm
7. Willam James

همه، علی‌رغم فرقهای باریک و ظریفی که با یکدیگر دارند، در واقع، به تفاوت میان دینداری فردی و دینداری نهادی باز می‌گردند. از این گذشته، همانطور که خانم مری میداو[1] نشان داده است، نحوهٔ دینداری متدیّنان، بسته به سنخ روانی‌شان، به چهار قسم قابل تقسیم است. اهل شور و نشاط، که برونگرا و کنشگرند، رسالت و مأموریّت و وظیفهٔ خود را این می‌دانند که "فلک را سقف بشکافند و طرحی نو در اندازند" و به وضع عالم و آدم نظم و نظام دیگری ببخشند. «همسایگان»، که برونگرا و کنش پذیرند، سعی دارند که مصداق خیرخواهی و محبّت دینی باشند و خدمت از سر رحمت و شفقت به بندگان خدا سرلوحهٔ زندگی‌شان است و به زبان حال می‌گویند: "عبادت به جز خدمت خلق نیست / به تسبیح و سجّاده و دلق نیست". «خلوتیان اهل راز و نیاز»، که درونگرا و کنش‌پذیرند، ذوق و مشرب عرفانی دارند و تأکیدشان بر این است که عمرشان را، حتّی‌المقدور، در حال دعا و مناجات و عبادت خدا یا مراقبه بگذرانند. «اهل ریاضت»، که درونگرا و کنشگرند، گرایششان به تقویت اراده، طرد و نفی هیجانات و احساسات و عواطف، و اجتناب از اشتغال به شواغل دنیوی و زخارف مادّی و تمتّعات اینجهانی است. دستهٔ اوّل و دوّم بیشتر دلمشغول انسانهایند و دستهٔ سوّم و چهارم بیشتر دغدغهٔ خدا دارند.

غرضم این است که دینداری یک صورت و شکل ندارد و صور و اشکالش بمراتب بیش از آن است که فی بادی‌النّظر گمان می‌بریم. و نمی‌توان مدّعی شد که فقط یکی از این صور و اشکال دینداری حقیق است و بقیّه دینداری کاذب و متدیّن‌نمایی است. این انحاء مختلف دینداری هم به چند

---

1. Mary Meadow

و چون نیازهایی بستگی دارد که انسانهای مختلف نسبت به دین در خود احساس می‌کنند و چند و چون آن نیازها نیز به عوامل مختلفی وابسته است که مهمّترین آنها سنخ روانشناختی آدمیان است.

با توجّه به آنچه اجمالاً و شکسته بسته گفتم می‌توان دین را بر حسب کارکردی که دارد، یعنی تخفیف درد و رنج آدمیان از راه رفع یا توجیه محدودیّتهایی که احساس می‌کنند، تحدید حدود کرد. نوع و میزان نیاز انسانها به دین نیز، اعمّ از نیاز افراد انسانی و جوامع انسانی، متفاوت است، ولی این تفاوت را ظاهراً نمی‌توان متوقّف بر زمان کرد و گفت که انسان معاصر، از این حیث، با انسان گذشته فرق دارد (بگذریم از ابهامی که در لفظ "گذشته" وجود دارد و بدان اشاره شد). آری، اگر بپذیریم که انسان معاصر در قیاس با انسان مثلاً پانصدسال پیش نیاز بیشتری به اخلاقی زیستن دارد (که، به نظر من، پذیرفتنی است) و اگر قبول کنیم که اخلاقی زیستن محتاج یک سلسله مقبولات و عقاید مابعدالطّبیعی است (که این هم، به گمان بنده، قابل قبول است) و اگر باور داشته باشیم که فقط دین است که آن پیشفرضهای لازم مابعدالطّبیعی را در اختیار می‌نهد، در این صورت، می‌توان مدّعی شد که نیاز انسان معاصر به دین شدیدتر است از نیاز انسان فی‌المثل پانصد سال پیش.

□ **آیا می‌توان گفت برخی از ادیان نیاز بشر امروز را به دین بهتر از ادیان دیگر برآورده می‌سازند؟**

■ آنچه مطمئنّاً می‌توانم بگویم که برای هر سنخ روانی‌ای یک یا دو یا چند دین و مذهب بیش از سایر ادیان و مذاهب جاذبیّت دارند. روش بودا برای یک سنخ روانی خاصّ کمال مطلوب است، آیین کنفوسیوس و

مسیحیّت معاصر برای سنخ روانی دیگری، مسیحیّت مسیحیان اوّلیّه برای سنخ دیگری، اسلام مسلمین اوّلیّه و مسیحیّت صلیبیّون برای سنخ دیگری، آیین دائو و آیین هندو برای سنخ دیگری، و... و این امر نه عجیب و غریب است و نه قبح و شناعتی دارد. مگر نه این است که من از دعا یا دعاهایی خوشم می‌آید و شما ممکن است از دعا یا دعاهای دیگری لذّت ببرید؟ این پدیده را چگونه تبیین و توجیه می‌کنید؟ پدیدهٔ مورد بحث را هم به همان صورت تبیین و توجیه کنید. در اینجا، توجّه به یک نکته اهمّیّت دارد و آن اینکه اگر مثلاً من در محیط اجتماعی‌ای به دنیا آمده باشم و رشد و نموّ کرده باشم که در آن محیط دین الف دین رایج و رسمی است امّا سنخ روانی من چنان باشد که مجذوب دین ب بشوم، در این صورت، در موارد نادری من تغییر دین می‌دهم و علناً و رسماً به دین ب می‌گروم؛ امّا در اکثریّت قریب به اتّفاق موارد من (بنا به علل و جهاتی که فعلاً محلّ بحث نیست) از عضویّت در گروه دینی الف دست برنمی‌دارم امّا سعی می‌کنم، حتّی‌المقدور، به دین الف آباء و اجدادی خودم رنگ و صبغهٔ دین ب را بدهم. و رمز پیدایش مذاهب مختلف در محدودهٔ یک دین واحد همین است. و به این ترتیب است که، درست همانطور که از ترکیب‌های مختلف سه رنگ اصلی میلیونها رنگ پدید آمده است و خواهد آمد، از ترکیب‌های مختلف مثلاً هفت دین اصلی نیز بسا ادیان و مذاهب پدید آمده است و خواهد آمد. و چون سنخ روانی هیچ دو فرد انسانی‌ای عین هم نیست، عملاً تعداد این ادیان و مذاهب به عدد آدمیان است و بدین معناست که می‌توانیم بگوییم: الطُّرُقُ الَی الله بِعَدَدِ أَنْفُس الخَلائق.

از این گذشته، شاید بتوان گفت که انسان جدید، چون، عموماً،

اینجهانی‌تر، انسانگراتر، فردگراتر، استدلالگراتر، آزاداندیش‌تر، تعبّدگریزتر، و برابری طلب‌تر از انسان قبل از دوران تجدّد است، بیشتر مجذوب دین یا ادیانی می‌شود که وسعت فقهشان کمتر باشد، جزمیّات و تعبّدیّات نظری و عملی کمتری داشته باشند، عمق انسانشناختی و روانشناختی بیشتری داشته باشند، به مرزهای ناشی از رنگ پوست، نژاد، ملّیّت، جنسیّت، قشربندیهای اجتماعی، و حتّی کیش و آیین بی‌اعتناتر باشند، و به خودشکوفایی فرد مجال بیشتری بدهند.

□ پیشفرضهای گفت‌وگوی ادیان کدامند؟

■ به نظر می‌رسد که اهم پیشفرضهای گفت‌وگوی میان ادیان عبارت باشند از: الف) شرکت‌کنندگان در پاره‌ای از عقاید با هم شریکند و در پاره‌ای دیگر از عقاید اختلاف دارند. اگر هیچ عقیدهٔ مورد وفاق وجود نداشته باشد گفت‌وگو امکانپذیر نیست. به همین نحو، اگر در هیچ عقیده‌ای اختلافی وجود نداشته باشد باز گفت‌وگو ممکن نیست. گفت‌وگو فقط وقتی رخ می‌دهد که عقاید مشترک دوطرف بتوانند مبنای پرداختن به عقاید مورد اختلاف شوند. ب) طرز تلقّی دینی هیچ یک از شرکت‌کنندگان حقّ مطلق یا باطل مطلق نیست، بلکه طرز تلقّی هر یک آمیزه‌ای از حقّ و باطل است. ج) در میان مدّعیات شرکت‌کنندگان دعاوی‌ای هست که ارزیابی بیرونی یا فرادینی آنها امکانپذیر است؛ والّا اگر همهٔ مدّعیات آنان دعاوی‌ای باشند که فقط قابل ارزیابی درونی یا دینی‌اند گفت‌وگو صورتپذیر نخواهد بود. توضیحی بدهم. پاره‌ای از مدّعیات هر متدیّن به یک دین خاصّ چنانند که بررسی صحّت و سقم و صدق و کذب آنها فقط با رجوع به متون مقدّس همان دین خاصّ امکان دارد، یعنی فقط با دلیل

درون‌دینی یا نقلی می‌توان درستی یا نادرستی آنها را روشن کرد. امّا پاره‌ای دیگر چنانند که بدون رجوع به متون مقدّس همان دین خاصّ هم می‌توان از درستی یا نادرستی آنها خبر گرفت، بدین معنا که دلیل برون‌دینی یا عقلی (به معنای اعمّ) می‌تواند صدق یا کذب آنها را روشن کند. واضح است که اگر همهٔ مدّعیات یک متدیّن از نوع اوّل باشند آن متدیّن نمی‌تواند با متدینان سایر ادیان وارد گفت‌وگو شود. گفت‌وگو فقط حول محور مدّعیاتی می‌چرخد که ارزیابی بیرونی یا فرادینی یا عقلی آنها ممکن باشد. این پیشفرض را می‌توان بدین صورت هم بیان کرد که: در میان مدّعیات شرکت‌کنندگان دعاوی‌ای هست که عقل بشری می‌تواند در باب آنها داوری و حکم کند. یعنی بخشی از دعاوی دینی باید، به نحو مستقیم، به ارزیابی عقلی تن در دهند. گفتم: "به نحو مستقیم" و این قید را اضافه کردم برای اینکه اشاره کرده باشم به اینکه فقط ارزیابی مستقیم و بیواسطهٔ عقلی است که شامل حال بعضی از مدّعیات دینی می‌شود، والا همهٔ مدّعیات دینی، به یک معنا، باید تن به ارزیابی عقلی دهند. نهایت آنکه بعضی باید به ارزیابی مستقیم و بیواسطه تسلیم شوند و بعضی به ارزیابی غیرمستقیم و باواسطه. خلاصه آنکه گفت‌وگوی میان ادیان فقط با این پیشفرض امکانپذیر است که دین بتواند مورد داوری عقلی قرار گیرد. مرادم از "عقل"، در اینجا، البتّه معنای اعمّ آن است، یعنی روششناسی‌های علوم تجربی، علوم تاریخی، علوم شهودی، و علوم عقلی بالمعنی‌الاخصّ (منطق، ریاضیّات، و شاخه‌های مختلف فلسفه). د) گفت‌وگوی میان ادیان برای شرکت‌کنندگان خصوصاً و برای جامعهٔ جهانی عموماً فایده و سودی دارد. لااقلّ، شرکت‌کنندگان، دربارهٔ دین خودشان یا دربارهٔ دین دیگران یا هم دربارهٔ دین خودشان و هم دربارهٔ

دین دیگران چیزی می‌آموزند که، جز از راه گفت‌وگو، نمی‌توانستند بیاموزند. ولی این فایده، همانطور که اشاره شد، حدّاقلّ فایدهٔ گفت‌وگوست. کمال مطلوب این است که گفت‌وگو میان ادیان همهٔ موانع عاطفی موجود بر سر راه همزیستی عادلانه و مسالمت‌آمیز پیروان ادیان و مذاهب، که به یک اعتبار همهٔ مردم جهانند، را هم از میان بردارد. یعنی فواید گفت‌وگو منحصر در فواید معرفتی و نظری نیست، بلکه فواید عاطفی و عملی را نیز شامل می‌شود؛ و همین امر گفت‌وگوی میان ادیان را از بحث و جدل‌های فلسفی آکادمیک متفاوت می‌کند. در اینجا، بد نیست به این نکته هم اشاره کنم که لفظ "گفت‌وگو"[1]، در اصل، بدین جهت برای اشاره به همنشینی و همصحبتی پیروان ادیان و مذاهب به کار رفت که پیوندی داشت با اندیشهٔ دینی مارتین بابر[2] فیلسوف، متکلّم، و عارف اتریشی تبار یهودی معاصر. وی، که فلسفه‌اش را بر مواجههٔ با طبیعت، انسان، و خدا مبتنی کرده بود، عقیده داشت که اگر دو یا چند انسان، براستی، وارد گفت‌وگوی با یکدیگر شوند ارتباطشان چنان خواهد بود که هر یک از آنان را به نحو محسوس و ملموسی دگرگون می‌کند، یعنی کنش و واکنشی که با یکدیگر دارند در آنان دگرگونیهایی پدید می‌آورد که جز از طریق این کنش و واکنش پدید آمدنی نمی‌بود؛ و این وضع مستلزم این است که هر یک از آنان دیگری را، به تعبیر کانت، غایت لذاته تلقّی کند، نه آلت و وسیله‌ای برای حصول اغراض و اهداف از پیش تعیین شدهٔ خود. گفت‌وگوی واقعی وقتی تحقّق می‌یابد که هر یک از طرفین آمادگی تمام عیاری داشته باشد برای اینکه، در نتیجهٔ گفت‌وگو، دگرگون و متحوّل شود، نه اینکه حاضر به هیچگونه دگرگونی و تحوّلی

1. dialogue
2. Martin Buber

نباشد و فقط بخواهد هدف ثابت و لایتغیّر خود را در ضمن گفت‌وگو پیش ببرد. در گفت‌وگوی ادیان هم اگر من خودم را تجسّم حقّ بدانم و تنها غرضم این باشد که حقّانیّت خودم را یا باطل بودن شما را اثبات کنم و شما را به آستانهٔ باورهای خودم بکشانم، در واقع، گفت‌وگویی صورت نگرفته است، بلکه احتجاج دینی[1] روی داده است، و این احتجاج دینی هزارها سال است که در میان متکلّمان ادیان و مذاهب مختلف صورت می‌گیرد. آنچه نوظهور است و ما بدان سخت محتاجیم گفت‌وگوی ادیان است، یعنی تشریک مساعی صادقانه و جدّی پیروان ادیان و مذاهب در جهت کشف هرچه بیشتر حقایق معنوی.

□ مطالعات ادیان دیگر به متدیّن به دینی خاصّ چه کمکی می‌کند؟

■ آشنایی با ادیان و مذاهب دیگر و مطالعه و تحقیق در آنها به متدیّن به یک دین خاصّ کمک می‌کند که: اوّلاً: به حکم تُعْرَفُ الاشیاءُ باَضْدادِها أَوْباغیارِها (هر چیزی را به مدد ضدّ یا غیر آن می‌توان شناخت) دین خود را بشناسد. من اگر فقط یک خانه یا یک معلّم دیده باشم و آن هم خانه یا معلّم خودم باشد، به هیچ وجه، شناخت درستی از آن خانه یا معلّم ندارم. هرچه بر تعداد خانه‌ها یا معلّمان دیگری که می‌بینم افزوده شود شناختم از خانه یا معلّم خودم بیشتر می‌شود، و این جریان حدّ یقف ندارد؛ ثانیاً: نقاط ضعف دین خود، یا لااقلّ طرز تلقّی دینی خود، را دریابد و بر دفع آن نقاط ضعف همّت گمارد؛ ثالثاً: نقاط قوّت دین دیگری را کشف کند و در جهت جذب آن نقاط قوّت به بدنهٔ دین خود، یا

1. apologetics

دست‌کم طرز تلقّی دینی خود، بکوشد؛ رابعاً: از خودشیفتگی و عجب ناشی از جهل به داراییها و تواناییها و داناییهای دیگران نجات یابد؛ خامساً: از بیگانه‌هراسی و نفرت از بیگانه، که معلول این توهّم است که پیروان سایر ادیان و مذاهب دشمن حقّ و حقیقت و مانع وصول بشر به سعادت دوجهانند، برهد.

□ در میان روشهای موجود در حوزهٔ مطالعات ادیان کدام روش را توصیه می‌کنید؟

■ به نظر من، هر یک از روشهایی که در حوزهٔ مطالعات ادیان و مذاهب به کار گرفته می‌شوند حسن و هنر خود را دارند و جنبه‌ای از جنبه‌های پدیدهٔ دین را روشن می‌کنند و، بنابراین، نمی‌توان گفت که مثلاً رویکرد مقایسه‌ای[1] بهتر است یا رویکرد انسانشناختی یا تاریخی ـ پدیدارشناختی یا روانشناختی یا جامعه‌شناختی؛ چون هیچ یک از اینها بی‌نیازکننده از دیگری نیست. آنچه مهمّ است روحیّه و نگرشی است که محقّق دین‌پژوه باید نسبت به موضوع مورد تحقیق خود داشته باشد. همهٔ همّ و غمّ ما در مطالعات دین‌پژوهانه باید این باشد، که تا آنجا که مقدور است، از دل میراث دینی بشر اشارات و راهنماییهایی برای ”چه باید کرد؟“های انسان امروز کشف و استخراج کنیم نه اینکه این میراث دینی را چیزی تلقّی کنیم که اگر هم زمانی فایده و اهمّیّت و ضرورت و سخنی برای گفتن داشته است امروز تاریخ مصرفش به سر آمده است و تنها به عنوان پدیده‌ای تاریخی در خور مطالعه و تحقیق است. کلّی‌تر بگویم. به نظر بنده، مهمّترین و خطیرترین سؤالات بشر این نیست که: از کجا

1. comparative

آمده‌ایم؟ چرا آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ در کجا هستیم؟ آیا خدایی هست یا نه؟ آیا انسان جاودانه است یا نه؟ آیا جهان هدفی دارد یا نه؟ آیا انسان مختار است یا مجبور؟ و امثال این سؤالات که در کتابها خوانده‌اید و خوانده‌ایم. جدّیترین و گزنده‌ترین سؤال بشر این است که: چگونه زندگی کنیم؟ یا، به تعبیر بهتر: چه باید کرد؟ یا، به تعبیری باز هم بهتر و دقیقتر: چه باید بکنم؟ آن سؤالات مهمّ، که بعضی از آنها را ذکر کردم، اهمّیّتشان را فقط از این واقعیّت کسب کرده‌اند که جواب این سؤال بر جوابهای آن سؤالها توقّف دارد؛ یعنی اهمّیّتشان اهمّیّت مقدّمی است؛ و به عبارت دیگر، چون مقدّمات این ذی‌المقدّمه مهمّند اهمّیّت دارند و، بنابراین، از خود این ذی‌المقدّمه کم اهمّیّت‌ترند و اهمّیّت هر کدامشان هم بستگی تمام عیاری دارد به میزان دخالتی که در جوابگویی به این سؤال مادر دارد. می‌خواهم نتیجه بگیرم که در هرگونه مطالعه و تحقیق نظری، خواه در باب دین و مذهب باشد و خواه در باب هر پدیدهٔ دیگری، دغدغهٔ ما باید این باشد که آیا چیزی در باب "چه باید کرد؟" دستگیرمان می‌شود یا نه. در حوزهٔ مطالعات ادیان و مذاهب، برای حصول این مقصود، به نکتهٔ دیگری هم باید توجّه داشت، و آن اینکه ما نباید خود را از برکات معنوی هیچ دین و مذهبی محروم کنیم. حقّ و حقیقت مکانبند نیست و، بنابراین، شرقی و غربی ندارد و زمانمند هم نیست و، در نتیجه، نو و کهنه هم ندارد. حقّ و حقیقت گمشدهٔ ما انسانهاست و ما حقّ و بلکه وظیفه داریم که هرگاه و هرجا که یافتیمش، فارغ از اینکه نو است یا کهنه و شرقی است یا غربی، در آغوشش بگیریم و عزیزش بداریم، کما اینکه باطل نیز، چه نو باشد و چه کهنه و چه شرقی باشد و چه غربی، باید طرد و نفی شود.

□ دین و دینداری را در عصر ما چه آفاتی تهدید می‌کند؟

■ شما تا تصوّر و انگاره‌ای از، مثلاً، سیب سالم نداشته باشید نمی‌توانید بگویید که سیب معیوب و آفت‌زده چیست و چه عواملی سیب را دستخوش عیب و آفت می‌کنند. بنابراین، نخست باید دید که دین درست و راستین چیست تا آنگاه بتوان تعیین کرد که چه عیوب و آفاتی عارض دین می‌توانند شد و این عیوب و آفات معلول چه عللی‌اند. فهم اینکه دین درست و راستین چیست هم متوقّف است بر تعریفی که از دین داریم. دین را هم به صُوَر و اشکال بسیار متعددی تعریف کرده‌اند، که تنها یکی از آنها تعریف کارکردی است، یعنی تعریف دین برحسب کارکردی که دارد یا باید داشته باشد. امّا کارکرد یا کارکردهایی که دین دارد یا باید داشته باشد نیز مورد اجماع نیست. بعضی بر کارکردهای فردی دین تأکید دارند و بعضی بر کارکردهای اجتماعی دین. می‌بینید که جواب گفتن به این سؤالتان کار جدّاً مشکلی است.

امّا اجمالاً می‌توانم بگویم که، به طور کلّی، سه نوع آفت عارض دین می‌توانند شد. گاهی دین تضعیف می‌شود، گاهی به بیراهه می‌رود، و گاهی هدفی که از آن در نظر بوده است معکوس می‌شود. به عبارت دیگر گاهی قدرت دین کم می‌شود، گاهی قدرتش ضایع می‌شود و به هدر می‌رود، و گاهی از قدرتش سوء استفاده می‌شود. بعید نیست که بتوان ادّعا کرد که همه قبول دارند که این سه نوع آفت می‌توانند دامنگیر دین شوند. فقط اختلاف بر سر مصادیق این سه نوع است. تضعیف شدن دین فقط به این نیست که تعداد پیروان آن کاهش یابد یا پیروانش مثلاً روزهای یکشنبه به کلیسا نروند یا روزهای جمعه به نماز جمعه. بلکه آنچه مهمّتر است این است که دین منحصر به چند عمل عبادی شود که کسری

و درصدی از کلّ اوقات شبانه‌روز فرد را بـه خـود اخـتصاص دهـند، چنانکه گویی فرد کسری از شبانه‌روز را در خواب است، کسر دیگری را در حال کسب درآمد، کسر دیگری را در حال خرید مایحتاج زندگی، و... و کسر دیگری را هم در حال دینداری. دینداری بخـشی از اشـتغالات شبانه‌روزی آدمی نیست، بلکه روحیّه‌ای است که آدمی با آن روحیّه در همهٔ اشتغالات شبانه‌روزی‌اش حضور می‌یابد. همانطور که مثلاً نمی‌توان گفت که آدمی در بخشی از اوقات شبانه‌روزش نفس می‌کشد و از اکسیژن هوا استفاده می‌کند و در سایر بخشهای شبانه‌روز به کـارهای دیگـری می‌پردازد، بلکه، در واقع، در تمام اوقات در عین اینکه از اکسیژن هوا بهره می‌برد به کارهای گونه‌گون خود مشغول است، درست بـه همـین نحـو، نمی‌توان دینداری را منحصر به بخشی از اوقات شبانه‌روز کرد. و امّا بـه بیراهه رفتن دین. دین وقتی به بیراهه می‌رود و قدرتش ضایع می‌شود که متدیّن دین را دستمایهٔ افتخار و مباهات کند و تمام دغدغه‌اش این شود که به دیگران بـباورانـد کـه تـنها دیـن او دیـن حـقیق است و تـنها او و همکیشانش در زمرهٔ فرقهٔ ناجیه‌اند. کوهنورد واقعی کسی نیست که در دامنهٔ کوه بایستد تا به همهٔ کسانی که در تیررس صدای اویند اعلام کند که تنها راهی که او در پیش گرفته است به قلّه می‌رسد، بلکه کسی است که از همهٔ امکاناتی که در اختیار دارد کمال استفاده را می‌کند تا راهی بیابد که سریعتر، سهلتر، و مطمئنّتر به قلّه رهنمون شود. انتساب به یک دین و مذهب خاصّ، که در اکثریّت قریب به اتّفاق موارد هم چیزی نیست جز دین و مذهب آباء و اجدادی و، بنابراین، مـثل بسـیاری از دارایـیهای دیگر، ارثی است، نه حسـن و هـنری است (در مـورد دیـن و مـذهب خودمان) و نه قبح و عیبی است (در مورد دین و مذهب دیگران)؛ آنچه

مهمّ است این است که همهٔ نیرویمان را صرف سلوک دینی کنیم. من، در عین اینکه منکر قدر و اهمّیّت علم کلام نیستم، معتقدم که خطای عظیمی است اگر متکلّمی گمان کند که وقتی، فرضاً، اثبات حقّانیّت دین و مذهب خود و بطلان سایر ادیان و مذاهب را کرد کارش را به پایان برده است. کارش، در واقع، تازه آغاز شده است، چرا که مگر نباید در راهی که اثبات شده است که به مقصد می‌رسد گام نهاد؟ چه سودی هست در اینکه اثبات کنم که گلخانهٔ من بهترین گلخانهٔ جهان است وقتی که خودم از رنگ و بوی هیچ یک از گلهای آن گلخانه بهره و لذّتی نبرده باشم؟ معکوس شدن هدف دین هم چندین مصداق دارد؛ از جمله یکی اینکه هدف دین را حفظ یک سلسله قوالب و ظواهر بدانیم و نفهمیم که قالب و ظاهر دین، اگر ارزشی دارد، به سبب این است که مقدّمه و وسیلهٔ وصول به محتوا و باطن دین است. همین سوء فهم است که موجب تقدیس قوالب و ظواهر دینی و تحجّر و جمود ورزیدن بر آنها، به قیمت از کف دادن محتوا و باطن دین، می‌شود. مصداق دیگر معکوس شدن هدف دین این است که گمان کنیم که دین آمده است تا بهشتی زمینی پدید آورد. ما آدمیان را یکبار برای همیشه از بهشت زمینی بیرون کرده‌اند. نباید، تحت تأثیر ناکجا آبادها و مدینه‌های فاضله‌ای که مکاتب غیردینی به بشر وعده داده‌اند و برای اینکه، به گمان خودمان، از رقبای غیردینی خود عقب نیفتیم، هدف دین را هم ایجاد بهشتی زمینی تلقّی کنیم. حتّی اگر قبول کنیم که دین برای کاهش درد و رنج بشر آمده است (که من قبول دارم) و حتّی اگر بپذیریم که اگر انسانها واقعاً متدیّنانه زندگی کنند حیات دنیویشان هم آبادتر و معمورتر می‌شود، باز نتیجه نمی‌شود که دین برای ایجاد ناکجا آباد[1] زمینی

---

1. utopia

آمده است. دین آمده است که درون هر یک از ما را بهشتی کند. دین آمده است که روان ما را آباد و معمور کند و آبادی و معموری روان به این است که از آرامش، شادی، و امید بهره‌ور باشد. حصول این سه وصف بهشتی پیامد دینداری واقعی‌اند. اشتباه نشود. من با پدید آمدن بهشت زمینی هیچگونه مخالفتی ندارم (و کدام انسان سلیمی است که مخالفت داشته باشد؟)؛ سخن من فقط این است که وعده‌ای را که دین نداده است ما از سوی دین به مردم ندهیم. در عوض، مفاد وعده‌ای را که دین واقعاً داده است به مخاطبانمان تفهیم کنیم. دین می‌تواند با فرد آدمی کاری کند که آن فرد، حتّی اگر در جامعه‌ای ناسالم و فاسد و جهنّمی هم به سر می‌برد، خود سالم و صالح و بهشتی باشد، مانند نیلوفری خوشرنگ و دل‌انگیز که از دل باتلاقی آلوده و عفن سر برمی‌آورد.

دفاع عقلانی از دین*

□ در "دفاع عقلانی از دین" مراد از "دین" و "عقل" دقیقاً چیست؟

■ در آغاز باید گفت که پیروان هر دین و مذهب، بنا به جهتی یا جهاتی، برای سخن کَس یا کَسانی حجّیّت و قداست قائلند؛ یعنی آنان را فوق سؤال می‌دانند و آراء و نظریّات و تعالیم و احکامشان را بی‌چون و چرا می‌پذیرند. به این کس یا کسان سخنانِ بسیار نسبت داده شده است و می‌شود. شکّ نیست که بیقین و با قاطعیّت نمی‌توان مدّعی شد که همهٔ این سخنان، فی‌الواقع، از زبان و قلم آن کس یا کسان صادر شده است. اینجاست که تمیز سخنانی که براستی از آن کس یا کسان صدور یافته از سخنانی که مجعول است اهمّیّت و ضرورت می‌یابد. و این تمیز جز با استمداد از روششناسی علوم تاریخی امکانپذیر نیست؛ هر چند باید

---

*. نشر نخست در: نقد و نظر، شمارهٔ دوّم (بهار ۱۳۷۴)، ص‌ص ۴۴ـ۹، و نقد و نظر، شمارهٔ سوّم و چهارم (تابستان و پاییز ۱۳۷۴)، ص‌ص ۲۹ـ۴.

اعتراف کرد که این روششناسی در مورد هیچ دین و مذهب، به صورت کامل و دقیق، اعمال نشده است. به هر تقدیر می‌توان به مجموعهٔ گزاره‌هایی که پس از اِعمالِ روششناسیِ علوم تاریخی در مورد سخنانِ به جا مانده از مرجع یا مراجِعِ فوقِ سؤالِ یک دین، صدورشان از آن مرجع یا مراجع احراز می‌شود نام "دین" داد. و می‌شود گفت که در مبحث "دفاع عقلانی از دین" آنچه از "دین" مراد می‌شود، اوّلاً و بالذّات، همین مجموعهٔ گزاره‌هاست، که از دیدگاه متدیّنان مقدّس است. البتّه، ثانیاً و بالعرض، دو دسته گزارهٔ دیگر نیز مورد دفاع واقع می‌شوند: یکی پیشفرضهای معرفتشناختی و وجودشناختیِ این مجموعهٔ گزاره‌ها، و دیگری لوازم این مجموعه. بنابراین، روی هم رفته، می‌توان گفت که مراد از "دین"، در این مبحث، مجموعهٔ گزاره‌های مقدّس و پیشفرضها و لوازم آن گزاره‌هاست.

امّا مراد از "عقل" مجموعهٔ علوم و معارفی می‌تواند بود که از راههای عادی اکتساب علم و معرفت، یعنی از راه حسّ و تجربه (اعمّ از حسّ ظاهر و حسّ باطن)، تفکّر و استدلال، و نقل تاریخی، روشمندانه، حاصل آمده است. این مجموعهٔ علوم و معارف، بنا به تعریف، بر اساس روششناسی علوم تجربی، علوم ریاضی، منطق و فلسفی، و علوم نقلی و تاریخی، نقّادی و سرانجام تصویب[1] شده‌اند.

□ حجّیّت «عقل» را ذاتی می‌دانید یا شرعی؟ به چه دلیل؟ آیا قضیّهٔ "عقل موصل به واقع است" یا قضیّهٔ "استدلال عقلی معتبر است"، اگر با استدلال عقلی مدلّل شود، دچار دَوْر نمی‌شویم؟

1. justification

■ به گمان این بنده مراد شما از ”عقل“، در این سؤال، قوّه‌ای است که همه یا تقریباً همهٔ انسانها از آن بهره‌مندند و احیاناً آن را (تنها) نیرویی می‌دانند که احکامش صبغهٔ شخصی و اَنْفُسی ندارد، بلکه مورد قبول عمومی و همگانی است. از قدیم متفکّران این قوّه را دارای دو جزء، یا به تعبیر دقیقتر، دارای دو کارکرد می‌دانسته‌اند: جزء یا کارکرد شهودی، که به توسّط آن آدمی حقایق یا امور انتزاعی را می‌بیند (مثلاً ذوات یا کلّیات را)؛ و جزء یا کارکرد استدلالی، که به وساطت آن آدمی از مقدّمات به نتیجه می‌رسد (عقل استنتاجی یا استدلالگر یا برهانی). البتّه این دو کارکرد هم با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند؛ چراکه گذر از مقدّمات به نتیجه، در واقع، چیزی نیست جز شهود و ”دیدن“ رابطه‌ای میان مقدّمات و نتیجه. نیز از قدیم عموماً اعتقاد بر این بوده است که کلّ علوم و معارف بشری به دو دستهٔ بزرگ تقسیم می‌شوند: علوم و معارف بدیهی و علوم و معارف نظری. دستهٔ اوّل همان علوم و معارفی هستند که حاصل کارکرد نخستینِ عقل، یعنی فرآوردهٔ شهودها و ”دیدنها“ی عقل هستند. دستهٔ دوّم علوم و معارفی هستند که بر اثر شهود مستقیم و بیواسطهٔ عقل پدید نیامده‌اند، بلکه حاصل کارکرد دوّم عقلند؛ بدین معنا که عقل آنها را از به هم پیوستن و فراهم آوردنِ علوم و معارف دستهٔ اوّل پدید آورده است. البتّه، این به هم پیوستن‌ها و فراهم آوردن‌ها، خود، بگزاف و بیضابطه نیست؛ بلکه باید کاملاً تابع و مشمول قواعد و قوانین منطق صوری باشد که خود نتیجهٔ شهود عقلیند؛ یعنی از دستهٔ اوّل محسوبند. بنا بر این اعتقاد، همهٔ معلومات نظری مبتنی بر معلومات بدیهی (شهودی)اند. به عبارت دیگر، همهٔ معلومات نظری نتایج استدلالاتی‌اند که موادّ آن استدلالات سرانجام معلومات بدیهیند و صُوَرِ آنها نیز تابع قواعد منطق صورتند، که

باز خود این قواعد معلوماتی بدیهیند. ملاحظه می‌شود که بر طبق این اعتقاد، مآل و مرجع همهٔ معلومات همان شهودهای عقلی است.

در اینجا دو سؤال قابل طرح است: اوّل اینکه آیا واقعاً و در مقام عمل همهٔ معلومات نظری چنین‌اند؟ یعنی با رعایت قواعد منطق صورت از معلومات بدیهی استنتاج شده‌اند یا نه؟ به نظر می‌رسد جواب این سؤال منفی است. البتّه کمال مطلوب این است که همهٔ معلومات نظری ابتنای منطقی داشته باشند بر معلومات بدیهی؛ امّا این کمال مطلوب هیچگاه حاصل نشده است (و چه بسا حاصل نشدنی است).

و سؤال دوّم اینکه خود معلومات بدیهی (شهودی) حجّیّت و اعتبارشان را از کجا آورده‌اند؟ گمان دارم که سؤال شما همین است. در جواب باید بگوییم که بدیهی بودن یک گزاره به این معناست که عقل و ذهن آدمی خود آن گزاره را تصدیق می‌کند و از تصدیق نقیض آن ناتوان است. اینکه می‌گوییم مُفاد فلان گزاره را عقل شهود می‌کند یعنی اینکه هرگز نمی‌تواند نقیض آن را بپذیرد. حال، مسألهٔ شما (و این بنده) این است که چگونه می‌توان از اینکه عقل نمی‌تواند نقیض p را تصدیق کند نتیجه گرفت که خود p صادق (یعنی مطابق با واقع) است؟ به عبارت دیگر، صدق این گزاره که "گزاره‌ای که عقل قدرت تصدیق نقیض آن را ندارد مطابق با واقع است"، خود، از کجا و چگونه مکشوف گشته است؟ و به تعبیر سوّم، استنتاج صدق p از عجز عقل از تصدیق نقیض p چگونه امکانپذیر است؟ شاید بگویند که خود گزارهٔ "هر گزاره‌ای که عقل نتواند نقیض آن را تصدیق کند، خود، صادق است" یکی از گزاره‌های شهودی و بدیهی است. در پاسخ باید گفت به فرض اینکه چنین هم باشد، باز می‌توان پرسید که خود این گزارهٔ شهودی صدقش از کجا مُحرَز است؟

می‌خواهم بگویم که ظاهراً معادلهٔ ''گزاره‌ای که عقل از تصدیق نقیض آن عاجز است = گزارهٔ صادق'' پیشفرضی بسیار مهمّ است که از مفروض گرفتنش گریز و گزیری نمی‌توانیم داشت؛ امّا به هر حال پیشفرض است، و نه چیزی بیش از آن. حاصل آن که قضیّهٔ ''عقل موصل به واقع است'' یا قضیّهٔ ''استدلال عقلی معتبر است'' و امثال اینها با استدلال عقلی مدلّل نمی‌شوند، بلکه مفروض گرفته می‌شوند.

□ **موضوع بحث علم کلام چیست؟ همهٔ گزاره‌های موجود در متون مقدّس، یا فقط گزاره‌های ناظر به واقع (نه گزاره‌های ناظر به ارزش) یا بعضی (نه همهٔ) گزاره‌های ناظر به واقع؟ آیا مبانی و لوازم گزاره‌های دینی و مذهبی نیز موضوع بحث و مورد دفاع واقع می‌شود؟**

■ علم کلام به صورتی که تاکنون در فرهنگ مسلمانان متعارف و متداول بوده است به همهٔ گزاره‌های موجود در متون مقدّس دینی و مذهبی نمی‌پرداخته است، بلکه گزاره‌های ناظر به ارزش (مانند فَمَن اعتَدی عَلَیکُم فَاعتَدُوا عَلَیهِ بِمِثلِ مَا اعتَدی علیکُم: ۱۹۴ / البقره وَلاتَکُونُوا کالَّذینَ نَسُوا اللّه: ۱۹ / الحشر) را یکسره از حوزهٔ بحث خود بیرون می‌داشته است. حتّی همهٔ گزاره‌های ناظر به واقع را هم مورد بحث و نظر قرار نمی‌داده (مانند وجَعَلنا منَ الماء کُلَّ شَیء حَیٍ: ۳۰ / الانبیاء وَمَاهٰذِهِ الحَیَوةُ الدُنیا الاَّ لَهو و لَعِبٌ و انَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِیَ الحَیوانُ: ۶۴ / العنکبوت)، بلکه به اهمّ آنها (مثل گزاره‌های مربوط به صفات و افعال باری، نبوّت عامّه و خاصّه و معاد) حَصرِ توجّه می‌کرده است و البتّه احیاناً به پیشفرضها و لوازم این گزاره‌های ناظر به واقع مهمّتر هم می‌پرداخته است. امّا آنچه امروزه در فرهنگ غرب تحت عنوان ''کلام'' یا به تعبیر

دقیقتر "الاهیّات"[1] محلّ بحث و نظر است تقریباً همهٔ گزاره‌های موجود در متون مقدّس را شامل می‌شود، اعمّ از آنها که ناظر به واقعند و آنها که ناظر به ارزشند.

وقتی گفته می‌شود که در الاهیّات امروزین غرب حتّی از گزاره‌های ارزشی دین هم دفاع می‌شود، شاید توهّم رود که الاهیّات علم فقه را هم در خود گنجانیده است و آنگاه اشکال شود که در غرب مرز میان این دو علم از میان رفته است. امّا چنین نیست. فقیه از این رو که فقیه است، زمانی کار خود را به نحوی موفّقیّت‌آمیز به انجام رسانده است که بتواند ثابت کند که فلان حکم ارزشی (مثلاً حکمی سیاسی، قضائی، جزائی یا اقتصادی)، با رعایت دقیقِ قواعد و ضوابط استنباط (که بخشی از آنها در "مباحث الفاظ" علم اصول فقه مذکور می‌افتد) از متون مقدّس دینی و مذهبی استخراج شده است. به دیگر سخن شأن فقیه جز این نیست ـ و از او غیر از این انتظاری نمی‌رود ـ که مستند بودن فتاوی و احکامی را که اظهار می‌دارد به متون مقدّس نشان دهد؛ و اگر این کار را به سامان رساند، از لحاظ مبحثی که اینک در آنیم، وظیفهٔ خود را به پایان برده است؛ و حال آن که کار متکلّم درست از همین جا آغاز می‌شود. متکلّم، با فرض اینکه آن حکم ارزشی واقعاً از احکام ارزشی دین و مذهب اوست، یعنی با قبول قول فقیه، در صدد دفاع از آن برمی‌آید؛ نه دفاع از اینکه آن حکم از دل متون مقدّس برآمده است (چه، این همان کاری است که فقیه متکفّل آن است)، بلکه دفاع از اینکه حکم مذکور صواب است.

خواهید گفت "صواب" یعنی چه؟ برای توضیح این معنا می‌افزاییم که چون غایت قُصوایِ کار متکلّم دفاع از معتقدات دینی و مذهبی است،

---

1. theology

و چون این معتقدات به دو گروه، یکی از آنها که ناظر به واقعند و دیگری آنها که ناظرند به ارزش، انقسام می‌پذیرند، متکلّم از دو گروه از معتقدات باید دفاع کند و مهمّتر آنکه، باید دو «نوع» دفاع انجام دهد: دفاع از گزاره‌های ناظر به واقع، و دفاع از گزاره‌های ناظر به ارزش. دفاع از گزاره‌های ناظر به واقع دفاع از صدق آنها، یعنی مطابقت با واقع آنهاست. امّا دفاع از گزاره‌های ناظر به ارزش دفاع از چه حیثیّتی از این گزاره‌هاست؟ آیا این گزاره‌ها هم صدق و کذب‌پذیرند تا بتوان در اینجا از صدقشان دفاع کرد؟ به نظر می‌رسد که نتوان این گزاره‌ها را صدق و کذب‌پذیر دانست، و بنابراین دفاع از آنها دفاع از صدقشان نمی‌تواند بود؛ بلکه دفاع از کارآیی و مشکل‌گشایی آنها می‌تواند بود. حاصل اینکه در اینجا "صواب بودن" حکم دینی را اعمّ از "صادق بودن" (در مورد احکام واقعی) و "کارآ و مشکل‌گشا بودن" (در مورد احکام ارزشی) آن در نظر گرفته‌ایم.

باز در همین موضع تذکار این نکته هم بیفایده نیست که متکلّم اگر بخواهد از کارآیی و مشکل‌گشایی احکام ارزشی دین و مذهب خود دفاع کند، باید نخست معلوم کند که این احکام برای حلّ چه مسائل و رفع چه مشکلاتی آمده‌اند. زیرا تا مسأله و مشکلی که یک حکم ارزشی برای حلّ و رفع آن آمده است معلوم نشود، نمی‌توان دانست که آن حکم کارآیی داشته است یا نه. بنابراین برای دفاع از کارآیی احکام ارزشی دین باید کشف کرد که اساساً دین برای حلّ و رفع چه مسائل و مشکلاتی آمده است. و همین نکته متکلّم را ناگزیر از مواجهه با مسألهٔ مهمّ و دشوار "وجه حاجت بشر به دین" می‌کند.

□ روش علم کلام چیست؟ از هر سه روش عقلی و فلسفی، تجربی و علمی، نقلی و تاریخی استفاده می‌شود یا از بعضی از آنها؟ چرا؟

■ با توجّه به اینکه در متون مقدّس دینی و مذهبی هر سه قسم گزاره، یعنی هم گزاره‌های تجربی و هم گزاره‌های عقلی و فلسفی و هم گزاره‌های نقلی و تاریخی، به چشم می‌آیند، متکلّم، که در مقام دفاع از اینهاست، علی‌القاعده از هر سه روش تجربی، عقلی و فلسفی، و نقلی و تاریخی استفاده می‌کند و باید بکند. مثلاً در قرآن مجید هم گزاره‌های تجربی آمده است مانند وَاللّهُ خَلَقَ کُلَّ دابَّةٍ مِن ماء (۴۵ / النّور) و وَاَرسَلنا الرِّیاحَ لَواقحَ (۲۲ /الحجر)، و هم گزاره‌های عقلی و فلسفی، مانند لَوکانَ فیهما آلِهَة الاَّ اللّه لَفَسَدتا (۲۲ /الانبیاء) و کُلُّ شَیءٍ هالِکٌ إلاّ وَجهَهُ (۸۸ / القصص) و هم گزاره‌های نقلی و تاریخی، مانند غُلِبَت الرُّومُ فی أَدنَی الاَرضِ وَ هُم مِن بَعدِ غَلَبِهِم سَیَغلِبونَ فی بِضعِ سِنین (۴ـ۲ / الروم). متکلّمی که در مقام دفاع از حقّانیّت این گزاره‌هاست باید روششناسی علوم تجربی، علوم عقلی و فلسفی، و علوم نقلی و تاریخی را بداند و به کار گیرد.

□ کار متکلّم را دارای چند مرحله می‌دانید؟ آیا سه مرحلهٔ «تنظیم نظام عقیدتی»، «تبیین آن نظام»، «دفاع از آن در برابر مخالفان» را می‌پسندید؟ چرا؟

■ می‌توان کار متکلّم را دارای این مراحل انگاشت: الف) فهم و بیان معانی و مفاهیمِ الفاظِ به کار رفته در گزاره‌های دینی و مذهبی (مثلاً: ایمان، علم، غیب و شهود، توبه، موت و حیات، و رجوع الی‌اللّه)، ب) کشف و ارائهٔ نظام عقیدتی دین و مذهب، ج) تبیین نظام عقیدتی، به معنای اثبات معقولیّت آن، د) دفاع از آن در برابر نقدها و اعتراضات مخالفان.

□ چه برهانی دارید بر اینکه دفاع عقلانی از دین سرانجام به سود دین است؟

■ اگر مراد از "دفاع عقلانی از دین" اثباتِ حقّانیّتِ‌گزاره‌های دینی و مذهبی است، آن هم "اثبات" به آن معنا که در منطق و ریاضیّات اراده می‌شود، شکّ نیست که در باب همهٔ گزاره‌های دینی و مذهبی چنین دفاعی صورت نگرفته است، و در بابِ اکثریّت قریب به اتّفاق آنها صورتپذیر هم نیست تا بحث از سودمندی یا ناسودمندی آن پیش آید. و اگر مراد این است که وَجهِ رجحان و ترجیح اعتقاد به گزاره های دینی و مذهبی را ارائه کنیم، یعنی نشان دهیم که چرا اعتقاد به فلان گزاره دینی و مذهبی راجح است بر اعتقاد به نقیض آن گزاره و نیز راجح است بر تعلیق و توقّف حکم، یعنی نه اعتقاد به خود آن گزاره و نه اعتقاد به نقیض آن، در این صورت بدون تردید چنین دفاعی به سودِ دین است؛ چرا که ما آدمیان از لحاظ روانشناختی بدین گونه هستیم که اگر در باب گزاره‌ای چنین طیّ طریق شود، یعنی نشان داده شود که پذیرش آن گزاره هم بر وازَنشِ آن ارجح است و هم بر تعلیق و توقّف حکم، آن گزاره را می‌پذیریم. شکّ نیست که ارائهٔ وَجهِ رجحان و ترجیحِ یک گزاره دینی و مذهبی، بسته به سنخ آن گزاره، به یکی از سه روش تجربی، فلسفی، و تاریخی صورت می‌گیرد.

□ آیا به چیزی به نام "فلسفهٔ اسلامی" قائلید؟ اگر بلی، چه فرق با "کلام اسلامی" دارد؟ آیا پیش‌فرض وجود چیزی به نام "فلسفه اسلامی" این نیست که هر دینی فقط با یک نظام فلسفی سازگار است؟ اگر بلی، از این پیش‌فرض چگونه دفاع می‌کنید و چه دلیلی بر صحّت آن دارید؟

■ اگر منظور از "فلسفهٔ اسلامی" مجموعهٔ آراء و نظریّات فلسفی‌ای است که در آثاری عرضه گشته است که صاحبان آن آثار مسلمان بوده‌اند، بیقین چیزی به نام "فلسفه اسلامی" وجود دارد. امّا، اوّلاً: به این معنا، منطق اسلامی، ریاضیّات اسلامی، جغرافیای اسلامی، سفرنامه‌نویسی اسلامی، و نظم و شعر اسلامی هم داریم؛ ثانیاً: این مجموعه از طریق انتساب به اسلام هیچگونه صحّت و قداستی کسب نمی‌کند تا با هیچ یک از اجزاء و ابعاض آن مخالفت نتوان کرد (بگذریم از اینکه مجموعهٔ مذکور از سازگاری درونی هم برخوردار نیست و بعضی از پاره‌هایش بعضی دیگر را نقض می‌کنند.) و اگر منظور فلسفه‌ای است که در آن نفی و اثبات و ردّ و قبولها، یا لااقلّ برخی از آنها، با استناد به قرآن کریم و روایات صورت می‌گیرد، باید گفت که چنین فلسفه‌ای، بنا به تعریف، فلسفه نیست. زیرا مراد از فلسفه علمی است که در آن فقط برهان مُتَّبَع است و نقد آرا و نظرات تنها بر اساس آن انجام می‌یابد (نظیر ریاضیّات و منطق). و اگر منظور فلسفه‌ای است که در خدمت دفاع از معتقدات دینی و مذهبی مسلمانان است، کمترین چیزی که می توان گفت این است که چنین فلسفه‌ای همان کلام اسلامی، یا لااقلّ بخشِ عقلیِ کلام اسلامی است، نه چیزی جداگانه.

بلی، شقّ چهارمی متصوّر است. توضیح آن که با روش عقلی و برهانی به تحقیق در باب هر موجودی و هر مسأله‌ای می توان پرداخت، و با این روش به سراغ هر چیزی می توان رفت: امّا از آنجا که عمر و مقدورات آدمی محدود است، طبعاً در مقام عمل باید دست به گزینش زد و به سراغ بعضی از چیزها رفت. حال اگر فیلسوفی در مقام گزینش، به قرآن و روایات رجوع کند، یعنی مسائلی را برای تحقیق عقلی و برهانی خود برگزیند که قرآن و روایات در باب آن مسائل نفیاً و اثباتاً سخنی گفته

باشند، در این صورت، تفکّرات و تأمّلاتِ فلسفیِ این فیلسوف موضوعات و متعلّقات خود را از قرآن و روایات گرفته‌اند یا، به تعبیری دیگر، قرآن و روایات کار فلسفی چنین فیلسوفی را در مجرا یا مجاری خاصّی به جریان انداخته‌اند و مجموعهٔ اندیشه‌های این فیلسوف، به لحاظ موضوع و متعلّق، اسلامی است. آیا بدین ترتیب چیزی به نام ''فلسفهٔ اسلامی'' تحقّق نمی‌یابد؟ در اینجا، دو نکته قابل ذکر است: یکی اینکه، اَخذِ صورت مسأله از قرآن و روایات مستلزم این نیست که حلّ مسأله هم مورد قبول قرآن و روایات باشد؛ و چون چنین است، ''فلسفهٔ اسلامی''، به این معنای چهارم، هم می‌تواند موافق تعالیم اسلامی از کار درآید و هم می تواند مخالف آن از کار درآید. بنابراین باز هم ''فلسفهٔ اسلامی'' از انتسابش به اسلام صحّت و قداست به دست نمی‌آورد (بگذریم از اینکه شاید هیچ کس تسمیهٔ فلسفه‌ای مخالف تعالیم اسلامی را به ''فلسفهٔ اسلامی'' نپسندد و مُوَجَّه نداند)؛ و دیگر اینکه: اگر بخواهیم آنچه را از زمان کِندی تا کنون حاصل آمده است، به این معنای چهارم، ''فلسفهٔ اسلامی'' بدانیم، باید تحقیق کنیم در اینکه آیا موضوعاتِ مسائلِ این مجموعه واقعاً همان اموری است که قرآن و روایات در باب آنها سخن گفته‌اند و بدانها اهتمام داشته‌اند یا نه.

□ آیا شناخت نظامهای فلسفی و کلامی دیگر فقط برای دفع شبهات آنها سودمند است یا برای فهم خود دین و مذهب خودمان هم نافع، بلکه ضروری، است؟

■ به گمان این بنده، شناخت آراء و نظرات فلسفی و کلامی دیگران، نه فقط برای دفع اشکالات و اعتراضات آنان، بلکه برای حصول فهمی عمیقتر از دین و مذهب خودمان نیز، نافع و ضروری است. در مواجهه با آراء و

نظرات دیگر، گاه به نقاط ضعفی در رأی و نظر خود پی می بریم و گاه نیز به نقاط قوّتی در رأی و نظر دیگری؛ و بیشکّ دَفعِ نقاطِ ضعفِ خودمان و جَذبِ نقاطِ قوّتِ دیگران، نه فقط حقّ ما، بلکه تکلیف ماست (فَبَشِّر عِبادِ الَّذینَ یَستمِعُونَ القَولَ فَیَتَّبِعُون أَحسَنَهُ: ۱۷و۱۸ / الزّمر). هرچه آن دفع و این جذب بیشتر صورت گیرد فهم ما از دین و مذهب خودمان عمیقتر و به واقع نزدیکتر می‌شود. علی الخصوص، شناخت آراء دینی و مذهبی پیروان ادیانِ ابراهیمی دیگر بر ما مسلمانان فَرض است. زیرا بسیاری از آیات و روایات ما ناظر به این آراء هستند و بدون شناخت درست آنها آیات و روایات مفهوم روشنی نمی‌یابند.

□ مخالفت بعضی از متفکّران و علمای دینی را با علم کلام چگونه تحلیل می‌کنید؟

■ به نظر می‌رسد که التفات به سه نکته، بعضاً یا کُلاً، باعث شده است که بعضی از متفکّران و علمای دینی با علم کلام مخالفت کنند. اوّل اینکه: علم کلام وعده می‌دهد که از تعالیم دینی دفاع عقلانی کند، امّا (به نظر این علما و متفکّران) بعید نیست یا بسیار محتمل است که نتواند و، در آن صورت، عجز این علم در عامّه متدیّنان اثر منفی بگذارد؛ دوّم اینکه حتّی در موارد توفیق هم، این علم متدیّنان را با بسیاری شبهات و بدعتها آشنا می‌کند و آرامش ذهنی و روحی نخستینشان را زایل می سازد؛ و سوّم اینکه انس و الفت با علم کلام بتدریج آدمی را به جایی می کشاند که غلبه بر خصم دین و مذهب را تنها وظیفه و تکلیف دینی خود می انگارد؛ یعنی گمان می‌کند که برای او همین قدر کفایت می‌کند که در مناظرات و مجادلات عقیدتی پیروز شود؛ و این خیالی است باطل، و نجات و فلاح جز از طریق ایمان و عمل صالح و تقوا و وَرَع امکانپذیر نیست.

□ **چرا نزاع میان متکلّمان ادیان و مذاهب مختلف فیصله نمی‌پذیرد؟**

■ به نظر می‌رسد که لااقلّ سه عامل دست‌اندرکارند و مانع فیصله‌پذیری نزاع میان متکلّمان ادیان و مذاهب مختلف می‌گردند. عامل اوّل موانع معرفتشناختی است. در متون دینی و مذهبی از اشیاء و اموری سخن در میان است که معرفت ما به آنها بسیار اندک و ناچیز است: خدا، فرشته، شیطان، جنّ، عالم غیب، وحی، معجزه، برزخ، قیامت، آخرت، بهشت، جهنّم و... از اموری هستند که ما آدمیان از طُرُقِ عادی کسبِ معرفت نسبت به آنها تقریباً هیچ آگاهی‌ای نداریم؛ علی‌الخصوص خدا، که اصلی‌ترین و کانونی‌ترین اندیشهٔ دینی است، موجودی است که شناخت او از حدّ فاهمهٔ ما آدمیان بسی فراتر است. محدودیّت عظیم شناختِ ما نسبت به این گونه اشیاء و امور سَبب می‌شود که آنچه حقّاً در باب آنها می‌توانیم گفت بسیار کم باشد و طبعاً نزاعها و اختلافهایی که در میان ما آدمیان دربارهٔ آنها صورت می‌بندد بسادگی فیصله‌پذیر نباشد.

عامل دوّم، که خود به یک معنا معلول و نتیجه عامل اوّل است، موانع معناشناختی است. الفاظ و واژه‌هایی که در متون دینی و مذهبی به کار می‌روند، معمولاً معانی و مفاهیمی را که در متون غیردینی القا می‌کنند بعینه القا نمی‌کنند. به عبارت دیگر، بسیاری از الفاظ وقتی در متون دینی و مذهبی استعمال می‌شوند تطوّر معنایی می‌یابند و دارای معانی جدیدی می‌شوند که تحدید حدودِ آن معانی کاری است دشوار و احیاناً بسیار دشوار؛ به نحوی که برای فهم معانی جدید رجوع به معاجم و فرهنگهای لغت کاری است بیهوده. فی‌المثل هیچ یک از الفاظ اِنزال، تنزیل، کتاب، وحی، بَعث، دین، حِساب، ساعت، یَوم، ایمان، کفر، ظُلم، تقوا، غیب، دُنیا، آخِرت، قضاء، کلمه، و توبه در قرآن کریم دقیقاً به معانی لغویشان به کار

نرفته‌اند و، بنابراین، نمی‌توان با رجوع به کُتُبِ لغت معانی آنها را در قرآن کریم دریافت. طبعاً برای فهم معانی این الفاظ باید به خودِ قرآن رجوع کرد و اینجاست که مجال بروز اختلافات فراهم می‌آید؛ اختلافاتی که فیصلهٔ آنها کار چندان سهلی نیست.

عامل سوّم پیشداوریها و تنگنظریهای دینی و مذهبی است. در بسیاری از موارد، نَفسِ اینکه متکلّم دین و مذهب خود را برحقّ و متکلّمان ادیان و مذاهب دیگر را بر باطل می‌انگارد باعث می‌شود که در سخنان آنان مداقّه و تأمّل کافی و وافی نکند و طبعاً از فهم آنها عاجز و محروم بماند. چون به مقصودشان راه نمی برد بر مواضع خود بناحقّ پای بفشرد و مانع فیصلهٔ نزاع گردد. برای از میان برخاستنِ این پیشداوریها و تنگنظریها بیش از هر چیز التفات بدین نکته کارساز است که حقیقت از هر دین و مذهب خاصّی ارجمندتر و والاتر است. دین و مذهب من نیز اگر قدر و قیمتی دارد، که دفاع از آن را بر من الزام می‌کند، به سبب ـ و نیز به قَدرِ ـ حظّی است که از حقّ دارد.

دین و عقلانیّت*

□ آیا عقاید دینی از عقلانیّت بهره‌ورند؟ اگر بلی آیا این تنها به معنای سازگاری[1] درونی آنها است یا بالاتر از این قابل اثبات عقلانی نیز هستند؟

■ ابتداءً، و بر سبیل مقدّمه، می‌توان گفت که "عقلانیّت" به معنای تبعیّت کامل از استدلال صحیح است (و مراد من از "عقلانیّت" همین معناست)؛ و از آنجا که به نظر می‌رسد که استدلال سنخهای متفاوت دارد، و ملاکِ صحّت در خور یک سنخ استدلال با ملاک صحّت در خور یک سنخ استدلال دیگر تفاوت می‌کند، می‌توان پذیرفت که عقلانیّت نیز انواع مختلف دارد یا، به تعبیر دیگر، قوّهٔ عقل شأنها و نقشهای مختلف دارد. انواع مختلف عقلانیّت را می‌توان به دو دستهٔ بزرگ تقسیم کرد:

---

*. نشر نخست در: نقد و نظر، شمارهٔ ۲۶_۲۵، (تابستان و پاییز ۱۳۸۰)، ص‌ص ۷۶_۴.

1. Consistency

عقلانیّت‌های نظری، یعنی عقلانیّت‌هایی که به عقائد ناظرند، و عقلانیّت‌های عملی، یعنی عقلانیّت‌هایی که به اعمال ناظرند. عقلانیّت نظری وصف عقاید قرار می‌گیرد، و عقلانیّت عملی وصف اعمال؛ یعنی اگر عقیده‌ای را به وصف "عقلانیّت" متّصف کردیم مرادمان عقلانیّت نظری است و اگر عملی را به وصف "عقلانیّت" متّصف کردیم مرادمان عقلانیّت عملی است. هم عقلانیّت نظری انواع فرعی عدیده‌ای دارد، و هم عقلانیّت عملی. و در باب هریک از انواع بزرگ و کوچک عقلانیّت بحث‌ها و تدقیقات فراوان صورت گرفته و اختلاف‌ها و نفی و اثبات‌های بیشمار پیش آمده است.

با توجّه به این نکات مقدّماتی، که به اجمال هرچه تمامتر ذکر شد، در سؤال شما که "آیا عقائد دینی از عقلانیّت بهره‌ورند؟" عقلانیّت نظری مراد است. امّا چون از عقلانیّت نظری تفسیرها و توصیف‌های عدیده‌ای کرده‌اند به این سؤال جواب قاطع و واحدی نمی‌توان داد. اگر عقیده‌ای را بتوان عقیدهٔ عقلانی خواند که یا بدیهی باشد یا با یک سیر استدلالی معتبر از بدیهیّات استنتاج شده باشد (که یکی از تفاسیر و توصیفات عقلانیّت نظری همین است)، در این صورت، به گمان این بنده، هیچ یک از عقائد دینی هیچ یک از ادیان و مذاهب عقلانی نیست؛ و البتّه این عدم عقلانیّت، هرگز، به معنای عدم حقّانیّت یعنی به معنای عدم مطابقت با واقع، نیست؛ بلکه نسبت به آن لااقتضاء است. به بیان ساده‌تر، عقیده‌ای که به این معنا غیرعقلانی باشد هم امکان صدقش هست و هم امکان کذبش.

و اگر عقیده‌ای را بتوان عقلانی نامید که با همه یا، لااقلّ، اکثریّت قاطع سایر عقائد آدمی سازگار باشد (یکی دیگر از تفاسیر و توصیفات

عقلانیّت نظری)، در این صورت، باید گفت که عقائد دینی می‌توانسته‌اند برای بیشتر انسانهای سنّتی و پیشامتجدّد عقلانی باشند ولی بیشترشان نمی‌توانند برای بیشتر انسانهای متجدّد عقلانی باشند. (و البتّه این عدم عقلانیّت، نیز، هیچگاه، به معنای عدم صدق نیست.)

در حاشیه همین معنای (دوّم از) عقلانیّت نظری، می‌توان گفت که عقائد دینی می‌توانند از سازگاری درونی برخوردار باشند، و اگر نوعی از عقلانیّت نظری را وصف نظامهای عقیدتی‌ای بدانیم که اجزائشان با یکدیگر سازگاری منطقی دارند، امکان وجود نظام عقیدتی دینی‌ای که عقلانی باشد، یعنی سازگاری درونی داشته باشد، منتفی نیست. امّا سازگاری درونی یک نظام عقیدتی (اعمّ از دینی و غیردینی) چیزی است، و اینکه بتوان مطابقت با واقع آن نظام را اثبات عقلی کرد چیز دیگری است. سازگاری درونی شرط لازم مطابقت با واقع هست، امّا، به هیچ وجه، شرط کافی نیست؛ و، بنابراین، بسادگی نمی‌توان از اوّلی به دومی نقب زد و راه برد و، چنانکه قبلاً نیز به اشاره گذشت، به گمان من، نظام عقیدتی هیچ دین و مذهبی قابل اثبات عقلی نیست.

و اگر عقیده‌ای را بتوان عقلانی خواند که به حکم احساسات و عواطف یا ایمان یا تعبّد یا گزینش‌ها و ترجیحات خودسرانه و بلادلیل حاصل نیامده باشد (تفسیر و توصیف سوّم از عقلانیّت نظری)، در این صورت، بی‌شکّ، در اکثریّت قریب به اتّفاق موارد، عقائد دینی غیرعقلانی‌اند، چون تحت تأثیر یکی از چهار عامل مذکور حاصل آمده‌اند (ولی، باز، می‌توانند صادق باشند).

و اگر عقیده‌ای را بتوان عقلانی نامید که تحقیقات کافی آن را تأیید کرده باشند، بسته به اینکه کافی بودن تحقیقات را چه کسی یا چه چیزی

تعیین کند به سؤال شما جوابهای مختلف باید داد. اگر کافی بودن تحقیقات منوط به رأیِ خودِ شخصِ صاحبِ عقیده باشد (تفسیر چهارم از عقلانیّت نظری) باید گفت که عقائد دینی می‌توانند عقلانی باشند؛ و اگر کافی بودن تحقیقات را معیارهایِ شخصِ صاحبِ عقیده (معیارهای انفسی subjective) تعیین کنند (تفسیر پنجم از عقلانیّت نظری)، باز، باید گفت که عقائد دینی می‌توانند عقلانی باشند، اگرچه، به گمان من، احتمال عقلانی بودن عقائد دینی، به معنای پنجم، بسی کمتر از احتمال عقلانی بودن این عقائد، به معنای چهارم، است. (برای اینکه تفاوت تفسیر چهارم عقلانیّت نظری با تفسیر پنجم روشن شود، موردی را در نظر بگیرید که در آن شخصی دربارهٔ اینکه میزان کافی تحقیقات چقدر است معیارهایی داشته باشد، معیارهایی که در اقوال و افعال او، در سایر وضعیّت‌ها، آشکار می‌شوند؛ وقتی که این معیارهای خود او را، در باب کفایت میزان تحقیقات، دربارهٔ یک عقیدهٔ خاصّ او به کار می‌زنیم می‌بینیم که، بر طبق همین معیارها، وی دربارهٔ این عقیده‌اش تحقیقات کافی انجام نداده است. دراین صورت، اگر خود وی عدم کفایت تحقیقات را تشخیص نداده باشد، می‌توان گفت که این عقیدهٔ خاصّ او، به معنای چهارم، عقلانی است امّا، به معنای پنجم، عقلانی نیست، چراکه برطبق رأی (البتّه خطای) خودش تحقیقات کافی دربارهٔ آن کرده است امّا برطبق معیارهای خودش تحقیقاتش در این باره کافی نبوده است)؛ و اگر کافی بودن تحقیقات را نه رأی شخص معتقد تعیین کند، و نه معیارهای انفسی وی، بلکه معیارهای همگانی (یا آفاقی objective) تعیین کنند (تفسیر ششم)، در این صورت، به گمان من، هیچ یک از عقائد دینی عقلانی نیستند.

از عقلانیّت نظری، غیر از این شش تفسیر، تفسیرهای دیگری نیز

کرده‌اند که، برای رعایت اختصار، از ذکر آنها در می‌گذرم. امّا تأکید بر یک نکته را لازم می‌بینم، و آن اینکه عقلانیّت و عدم عقلانیّت یک عقیده (به هریک از معانی عقلانیّت) چیزی است، و صدق و کذب آن عقیده چیزی دیگر است. این دو نوع ارزیابی عقائد نباید با یکدیگر برآمیخته شوند. یک عقیده می‌تواند، فارغ از اینکه در باب صدق به چه نظریّه‌ای قائل باشیم و از عقلانیّت چه معنایی را اراده کرده باشیم، صادق و عقلانی یا کاذب و عقلانی یا کاذب و غیرعقلانی یا صادق و غیرعقلانی باشد. بحث درباب عقلانیّت و عدم عقلانیّت عقائد، دقیقاً، بحث برسر این است که ما، به لحاظ معرفتشناختی، حقّ معتقد بودن به چه عقائدی را داریم و حقّ معتقد بودن به چه عقائدی را نداریم. عقائد عقلانی عقائدی‌اند که، خواه فی‌نفس‌الامر صادق باشند و خواه کاذب، ما، از دیدگاه معرفتشناختی، حقّ داریم که به آنها اعتقاد بورزیم و عقائد غیرعقلانی عقائدی‌اند که، خواه فی‌نفس‌الامر صادق باشند و خواه کاذب، ما، از دیدگاه معرفتشناختی، حقّ نداریم که به آنها اعتقاد داشته باشیم. بر "از دیدگاه معرفتشناختی" تأکید کردم، برای اینکه اشاره کرده باشم به اینکه در ساحت اعتقاد ورزیدن از حقّ‌های دیگری، غیر از حقّ معرفتشناختی، هم سخن می‌توان گفت ـ و گفته‌اند ـ و، در اینجا، فقط حقّ معرفتشناختی مورد بحث است. سخن از حقّ‌های غیرمعرفتشناختی ساحت اعتقادورزی، خود، سخن بسیار شیرین و دلاویزی است.

به مصداق "سخن از سخن شکافد"، به نکتهٔ دلکش دیگری نیز اشاره کنم؛ و آن ربط عقلانیّت و اخلاق است. آیا اعتقاد به هر عقیدهٔ غیرعقلانی‌ای اخلاقاً مذموم و نکوهیده است و اعتقاد به هر عقیدهٔ عقلانی‌ای اخلاقاً ممدوح و ستوده؟ یا، در اینجا، نیز باید قائل به تفصیل شد؟ اجازه دهید که این بحث را نیز به فرصت و مجال دیگری وانهیم.

□ آیا غایتی (یا غایاتی) که دین برای وجود و حیات آدمی تصویر می‌کند عقلانی است (یا عقلانی‌اند)؟ به چه معنا؟

■ عقلانیّت راجع به غایات یکی از انواع عقلانیّت عملی، به معنایی که در پاسخ پرسش پیشین گذشت، است. عقلانیّت غایات عقلانیّتی است ناظر به اینکه چه غایت یا غایاتی را، در زندگی، باید برگزید. غایتی عقلانی است که برای آدمی بصرفد که در جهت نیل به آن عمر و نیروی خود را صرف کند و شکّ نیست که، در این میان، میزان احتمال تحقّق غایت نقش بسیار مهمّی دارد.

واقعیّت این است که ادیان و مذاهب مختلف غایت (یا غایات)ی را که برای وجود و حیات آدمی تصویر کرده‌اند با الفاظ و مفاهیم واحد و همانندی بیان نداشته‌اند و حتّی نمی‌توان گفت که جملگی بشر را به غایت (یا غایات) یکسانی متوجّه و معطوف داشته‌اند، بنابراین، شاید نتوان به سؤال شما جواب قاطعی داد. با اینهمه، اگر، مثل بعضی از فیلسوفان دین و عالمان دینشناسی مقایسه‌ای، ''سعادت جاودانی و ژرف'' را عنوان کلّی و وجه جامع غایات همهٔ ادیان تلقّی کنیم و از ابهام الفاظ ''سعادت'' ''جاودانگی'' و ''ژرف'' چشم بپوشم و سعادت جاودانی و ژرف را ممکن‌الحصول بدانیم، می‌توان گفت که این غایت از عقلانیّت بهره‌مند است، یعنی می‌ارزد که آدمیان همهٔ عمر و نیروی خود را برای نیل به آن هزینه کنند.

□ آیا افعالی که دین به آدمی توصیه یا بر او الزام می‌کند عقلانی‌اند؟ در این زمینه به ویژه افعال عبادی[1] چگونه عقلانیّتی دارند؟

---

1. rituals

■ عقلانیّت مورد سؤال در این پرسش نیز یکی از انواع عقلانیّت عملی است. بحث از این نوع عقلانیّت عملی ناظر است به اینکه آیا فلان عمل خاصّ به برآوردن هدف (یا اهداف) یا علقه (یا علائق) عامل کمک می‌کند یا نه. اعمالی که اهداف یا علائق عاملان را بر می‌آورند عقلانی‌اند و آنها که برنمی‌آورند، نه. در مواردی نیز که عامل یقین ندارد که چه عملی اهداف یا علائق او را، کمابیش، برآورده می‌کند، می‌توان گفت که عقلانیّت اقتضاء دارد که وی به عملی دست یازد که حاصلضرب درصد احتمال موفّقیّت آن عمل در میزان فایده‌ای که از آن عمل عائد می‌تواند شد، در قیاس با هر عمل ممکن دیگری، بیشترین باشد. این نوع عقلانیّت مهمّترین و، به گفتهٔ بعضی، یگانه مصداق عقلانیّت ابزاری است.

افعالی که دین به آدمی توصیه یا بر او الزام می‌کند، ظاهراً، به دو دستهٔ بزرگ قابل تقسیمند: افعال اخلاقی، مثل عدالت ورزیدن، صداقت داشتن، احسان کردن، و متواضع بودن؛ و افعال عبادی، مثل (از باب نمونه، در اسلام) نماز گزاردن، روزه داشتن، زکات دادن، و حج گزاردن.

همان طور که شما هم توجّه داشته‌اید، عقلانیّت افعال اخلاقی مورد توصیه یا الزام ادیان و مذاهب، که بیشترین وجوه اشتراک و اتّفاق ادیان و مذاهب نیز در همین افعال نمودار می‌شود، کمتر مورد بحث و انکار است تا عقلانیّت افعال عبادی ادیان و مذاهب. یکی از علل این امر شاید این باشد که افعال اخلاقی مورد توصیه یا الزام ادیان و مذاهب حتّی اگر از شبکه و بافت دینی و مذهبی خودشان نیز منتزع و برکنده شوند، باز، آثار و نتایج فردی و جمعی مترتّب برخود را خواهند داشت؛ امّا افعال عبادی، ظاهراً، فقط در شبکه و بافت اعتقادی دین و مذهب خودشان معنا و مفهوم و نیز شأن و کارکرد دارند. علّت دیگر نیز، احتمالاً، این است که

افعال اخلاقی، در قیاس با افعال عبادی، به مراتب کمتر مسبوق به پیشفرضهای مابعدالطّبیعی، هستی‌شناختی، و انسانشناختی‌اند، پیشفرضهایی که بیشترشان فقط برای انسان پیشامتجدّد و سنّتی مفهوم و مقبول واقع می‌شده‌اند و فهم و قبولشان بر هاضمهٔ نگرش و طرز تفکّر بشر متجدّد گران و ناهموار می‌آید. و سرانجام، علّت سومی نیز درکار می‌تواند بود، و آن اینکه افعال اخلاقی، در قیاس با افعال عبادی، کمتر صیغه و صبغه مکان، زمان، و اوضاع و احوال خاصّی را دارند و، از این رو، از جهانشمولی[1] بیشتر و موضعی و محلّی و مقطعی بودن[2] کمتر برخوردارند و، به همین جهت، برای هیچ نژاد و ملّت و قومی غیرمعهود و نامتعارف و عجیب و غریب جلوه نمی‌کنند و شامّه و ذائقه کسی را نمی‌آزارند تا درصدد پرسش از چونی و چرایی آنها و احیاناً در مقام نفی و ردّشان برآید.

به هر تقدیر، اگر کسی بخواهد برای افعال عبادی ادیان و مذاهب نیز عقلانیّتی (عملی) تصویر کند باید نخست یک یا دو یا چند هدف عرضه کند که خودشان از عقلانیّت ناظر به غایات (که در سؤال قبل بدان اشاره شد) برخوردار باشند و سپس اثبات کند که یگانه راه یا بهترین راه وصول به آن اهداف انجام این شعائر و مناسک است.

به گمان من، افعال عبادی تنها در صورتی عقلانی می‌توانند بود که همگی اعمالی نمادین[3] تلقّی شوند که اگر با علم به نمادین بودنشان و اطّلاع تفصیلی و دقیق از اینکه هر جزئشان نماد و رمز حاکی از چه واقعیّتی است انجام گیرند فضائل اخلاقی‌ای را تعلیم، القاء، و در ذهن و ضمیر فاعل

1. universality
2. locality
3. symbolic

ترسیخ می‌کنند، آن هم مشروط به اینکه انجام این افعال یگانه راه یا بهترین راه تعلیم، القاء، و ترسیخ آن فضائل اخلاقی باشد.

□ اگر در ساحتی از ساحتها دین عقلانیّت نداشته باشد آیا می‌توان در دفاع از دین گفت که، دست‌کم در آن ساحت، عقلانیّت ممکن یا / و مطلوب نیست؟ به چه بیان؟

■ به نظر می‌رسد که در هیچ ساحتی عقلانیّت نامطلوب نیست و نمی‌تواند باشد. حتّی اگر عقلانیّتی را که ارسطو وجه امتیاز و تمایز انسان از سایر جانداران می‌دانست عقلانیّتی توصیفی (نه توصیه‌ای) تلقّی کنیم که حاکی از استعدادها و قدرتهای فکری‌ای است که معمولاً مستلزم توانایی در کاربرد زبان‌اند، و آن عقلانیّت را غیر از این عقلانیّت توصیه‌ای بدانیم که در این اقتراح محل بحث است، باز نمی‌توان گفت که عقلانیّت، به معنای تبعیّت کامل از استدلال صحیح، همیشه و در همه جا مطلوب نیست، یعنی در پاره‌ای از مکانها، زمانها، و وضع و حال‌ها مطلوب است که یا اصلاً تابع استدلال صحیح نباشیم یا تبعیّتمان از استدلال صحیح ناقص باشد، نه کامل، یا تبعیّت از استدلال سقیم و نادرست داشته باشیم!

از سوی دیگر، با توجّه به تشکیکی و ذومراتب بودن عقلانیّت، نمی‌توان گفت که عقلانیّت، در ساحتی از ساحتها، ممکن نیست. آری، می‌توان گفت که، در ساحتی از ساحتها، مرتبه‌ای والاتر از عقلانیّت امکان تحقّق ندارد و چاره‌ای جز اکتفاء به مرتبه‌ای فروتر از عقلانیّت نیست. البتّه، دراینجا، دو نکته را، بدون اینکه بر صحّتشان دلیلی اقامه کنم، مسلّم گرفتم؛ یکی این‌که عقلانیّت امری ذومراتب است، و دیگر اینکه حدّ نصاب عقلانیّت، یعنی فرودست‌ترین مرتبهٔ عقلانیّت، در هر اوضاع و احوالی در دسترس هست. ورود در بحث از ادلّه‌ای که

معرفتشناسان در اثبات این دو نکته آورده‌اند از حوصلهٔ این اقتراح بیرون است.

□ **آیا می‌پذیرید که عقلانیّت امری نسبی است و دین نیز عقلانیّتی خاصّ خود دارد که با عقلانیّت‌های دیگر تفاوتهایی دارد؟ اگر بلی، چگونه می‌توان از دین در برابر حریفان آن دفاع کرد؟**

■ فقط به یک معنا می‌پذیرم که عقلانیّت امری نسبی است، و آن اینکه اگرچه یک گزاره، مانند p، اگر صادق باشد همواره صادق بوده است و خواهد بود و اگر کاذب باشد همواره کاذب بوده است و خواهد بود، درعین‌حال، ممکن است اعتقاد شخص S به این گزاره در زمان t_1 اعتقادی عقلانی باشد، ولی اعتقاد شخص S به همین گزاره در زمان t_2 یا اعتقاد شخص ´S به همین گزاره در زمان t_1 یا، به طریق اولی، در زمان t_2 اعتقادی غیرعقلانی باشد. به عبارت دیگر، صدق یا کذب یک گزاره به اشخاص و ازمنه بستگی ندارد، و حال آن که عقلانیّت یا عدم عقلانیّت یک عقیده به اشخاص و ازمنه بستگی دارد؛ یعنی صدق و کذب اموری ناوابسته و مطلق‌اند و عقلانیّت و عدم عقلانیّت اموری وابسته و نسبی.

امّا از این معنای مقبول عقلانیّت، به هیچ روی، برنمی‌آید که دین عقلانیّتی خاصّ خود داشته باشد که با عقلانیّت‌های دیگر تفاوت داشته باشد.

بلی، ممکن است گفته شود که دین برای وجود و حیات آدمی غایت و هدفی تصویر می‌کند، غیر از غایات و اهدافی که سایر مکاتب و مسالک تصویر می‌کنند، یا برای وصول به فلان غایت و هدف آلات و وسائلی را مفید می‌داند، غیر از آلات و وسائلی که مکاتب و مسالک دیگر مفید

می‌دانند. ولی این قول نیز، اگر درست هم باشد، باز، به این نتیجه نمی‌انجامد که دین عقلانیّتی خاصّ خود داشته باشد، زیرا غایت و هدف مورد نظر دین یا آلات و وسائل مورد توصیه یا الزام دین چیزی است، و عقلانیّت (عملی) آن غایت و هدف یا این آلات و وسائل یکسره چیز دیگری است. غایت و هدف یا آلات و وسائل می‌توانند اختصاص به دین (در مقابل مکاتب و مسالک دیگر) یا اختصاص به دین خاصّ (در برابر سایر ادیان) داشته باشند، امّا عقلانیّت یا عدم عقلانیّت آنها نمی‌تواند مختصّ دین یا دین خاصّ باشد، کما اینکه در ناحیه عقائد و عقلانیّت نظری هم ممکن است دین، به طورکلّی، یا یک دین خاصّ عقائد مخصوصی را عرضه کنند و اعتقاد به آنها را از پیروان خود بخواهند؛ امّا، به هرحال، آن عقائد یک چیزند و عقلانیّت یا عدم عقلانیّت آن عقائد چیز دیگری است. عقائد می‌توانند مختصّ به دین عامّ یا خاصّ باشند، امّا عقلانیّت (یا عدم عقلانیّت) آنها نمی‌تواند اختصاص به دین داشته باشد. خلاصه آنکه عقلانیّت امری فرادینی است که عقائد و افعال و غایات دین را نیز باید به ترازوی آن سنجید، اگر چه امری فراتاریخی، یعنی فراشخصی و فرافرهنگی، نیست؛ برخلاف صدق (یا کذب) که نه فقط امری فرادینی است، بلکه فراتاریخی نیز هست.

وانگهی، اگر برای دین عقلانیّت خاصّ خودش را قائل باشیم، یعنی خود دین را هم موزون بدانیم و هم میزان (کانِ قندم، نیستانِ شکرم / هم ز من می‌روید و هم می‌خورم!)، در آن صورت، چه حقّ داریم که اجازه ندهیم که انواع هذیانات[1]، اوهام[2]، خرافات[3] مصنوع بشر نیز عقلانیّت‌های خاصّ خود را داشته باشند؟

1. delusions
2. illusions
3. superstitions

□ **آیا تعبّد، که ظاهراً جزء لاینفکّ دینداری است، با عقلانیّت سازگاری دارد؟**

■ در باب اینکه آیا تعبّد جزء لاینفکّ هرگونه دینداری است یا فقط جزء لاینفکّ دینداریهای کودکانه و نابالغانه است، البتّه، میان دین‌پژوهان، اعمّ از فیلسوفان دین، جامعه‌شناسان دین، و روانشناسان دین، اختلاف هست. بعضی از دین‌پژوهان معتقدند که دینداران به بلوغ فکری رسیده دینداری خود را از تعبّد نسبت به اشخاص پاک و پیراسته کرده‌اند. فی‌المثل، اُرلو سترانکِ پسر[1]، در کتابش با عنوان دین به بلوغ رسیده: مطالعه‌ای روانشناختی، اِیْ فاین سیلور[2] در کتابش تحت عنوان در جست‌وجوی بلوغ دینی، وین اوتس[3] در کتابش با عنوان روانشناسی دین، گوردون دابلیو آلپورت[4] در کتابش تحت عنوان فرد و دین او، و چارلز سی. ال. کائو[5] در کتابش با عنوان تحوّل و رشد روانی و دینی: بالغ و بلوغ بر این نکته پای فشرده‌اند که کسانی که به بلوغ فکری رسیده‌اند از ارزیابی نقّادانهٔ آنچه پیشوایان و بزرگان دین و مذهبشان بدانان تعلیم و القاء کرده‌اند لحظه‌ای بازنمی‌مانند (و البتّه نقّادی غیر از صِرْفِ عیبجویی است و هدف و روش خاصّ خود دارد). و باز آلپورت در کتاب سابق‌الذّکرش، اوتس در همان کتابش، و سترانک در همان کتاب این عقیده خود را بازگفته‌اند که دینداران بالغ‌اندیش عقائد دینی و مذهبی‌ای را که به آنان به ارث رسیده است به چشم عقائد موقّت و استعجالی می‌نگرند، مگر زمانی که خود به صحّت آنها پی ببرند یا آن عقائد آنان را کمک کنند که عقائد معتبرتری را کشف کنند. از سوی دیگر، برخی از

---

1. Orlo Strunk, Jr.
2. A.Feinsilver
3. Wayne Oates
4. Gordon W. Allport
5. Charles C. L. Kao

دین‌پژوهان بر این اعتقادند که اصلاً دینداری بدون تعبّد امکانپذیر نیست.

فارغ از اینکه کدامیک از این دو رأی درست است، و کدامیک نادرست، ظاهراً در این شکّی نیست که در اکثریّت قریب به اتّفاق دینداریها تعبّد حضور چشمگیری دارد. حال سؤال شما این است که آیا تعبّد با عقلانیّت سازگار هست یا نه؛ و جواب من اینکه: اگر مراد از تعبّد التزام به این صورت استدلالی است که: ”«الف ب است»؛ چون S می‌گوید که «الف ب است»“ شکّ نیست که تعبّد با عقلانیّت هیچگونه وفاق ندارد؛ امّا اگر مراد از تعبّد التزام به این صورت استدلالی باشد: ”«الف ب است»؛ چون S می‌گوید که «الف ب است» و S چنان است که همهٔ سخنانش یا، لااقلّ، آن دسته از سخنانش که، از جهتی، همسنخ «الف ب است»اند مطابق با واقع‌اند“، دراین صورت، تعبّد با عقلانیّت ناسازگاری ندارد، امّا مشروط به اینکه یا اثبات شود که ”S چنان است که همه سخنانش یا، لااقلّ، آن دسته از سخنانش که، از جهتی، همسنخ «الف ب است»اند مطابق با واقع‌اند“، خود، گزاره‌ای صادق است یا این گزاره، لااقلّ، گزاره‌ای باشد که عقیده به آن عقیده‌ای عقلانی محسوب تواند شد.

□ آیا تضعیف عقلانیّت که به صورتهای مختلف در آراء اندیشمندان پساتجدّد[1] به چشم می‌آید چیزی به سود دین و دینداری فراهم می‌آورد؟ چرا؟

■ تضعیف عقلانیّت یا، به تعبیر بهتر، تحقیر عقلانیّت هیچ چیز به سود دین و دینداری فراهم نمی‌آورد، زیرا اگر مدافعان دین و دینداری را از

1. post modern

دغدغه ایضاح مدّعیات خود و ارائهٔ ادلّهٔ قویّ بر آن مدّعیات آسوده‌خاطر می‌دارد، از مخالفان دین و دینداری نیز همین جمعیّت خاطر را دریغ نمی‌کند. در جهانی که در آن به عقلانیّت بی‌مهری شود طرفین نفی و اثبات کنندهٔ هر گزاره‌ای خود را بی‌نیاز از تقویت دلیل و ارائهٔ سخنان موجّه و مستدلّ می‌پندارند؛ و این رویداد اگر آبی به آسیای دینداران بریزد همان آب را به آسیای بی‌دینان نیز روانه خواهد کرد.

انتظار بشر از دین*

□ آیا باید پرسید: ”انتظار بشر از دین چیست؟“ یا: ”انتظار دین از بشر چیست؟“ چرا؟

■ دو پرسش ”انتظار بشر از دین چیست؟“ و ”انتظار دین از بشر چیست؟“ مانعةالجمع نیستند، تا سؤال کنیم که کدامیک از آن دو را باید پرسید. هر دو پرسش پرسیدنی‌اند و می‌توان آنها را با هم پرسید.

در همین جا و قبل از اینکه به جواب سایر سؤالات بپردازم، تذکار این نکته را لازم می‌بینم که، با توجّه به اینکه همهٔ سؤالات دوازده‌گانه شما حول محور ”دین“ می‌چرخد، ضرورت دارد که مراد از لفظ ”دین“ را تعیین کنیم. قصد ندارم که دین را تعریف کنم، که، از سویی، کاری است بسیار دشوار، بل مُحال، و، از سوی دیگر، کاری است غیرضروری، بیفایده، و حتّی بیمعنا. امّا عدول از تعریف دین، هر وجهی داشته باشد، به

*. نشر نخست در: نقد و نظر، شمارهٔ ۶، (بهار ۱۳۷۵)، ص‌ص ۷۴ ـ ۸.

هیچ روی، ما را مُجاز نمی‌دارد که مراد خود را از لفظ "دین" تعیین نکنیم؛ چرا که این کار دوّم، یعنی تعیین مراد، اگر صورت نپذیرد گفت‌وگو و دادوستد فکری ما در فضایی غبارآلود و مِه گرفته انجام می‌گیرد، که در آن نه هیچ اختلافِ‌نظرِ ظاهری‌ای دلالت بر اختلاف‌نظرِ واقعی دارد و نه هیچ اتّفاق‌نظرِ ظاهری‌ای دالّ بر اتّفاق‌نظرِ واقعی است؛ یعنی اصلاً گفت‌وگو و دادوستدی در میان نیست.

مراد من از "دین"، در جوابهایی که به سؤالات شما می‌دهم، مجموعهٔ تعالیم و احکامی است که، بنا بر ادّعایِ آورندهٔ آن احکام و تعالیم و پیروان او، حاصل ذهن بشر نیست، بلکه، برعکس، دارای منشأ الاهی است، خواه وَحیانی باشد (مانند اسلام) و خواه عرفانی (مانند آیین بودا). بدین قرار، فی‌المثل، کمونیزم، لیبرالیزم، و اُمانیزم که گاهی "دین" خوانده می‌شوند، با توجّه به خاستگاه و گرایشهایشان و اینکه چیزی بیش از دستاورد فکر بشر نیستند، در مواضعه و اصطلاح ما "دین" نامیده نمی‌شوند (و البتّه این امر هیچ چیزی را، در عالم واقع، اثبات یا نفی نمی‌کند؛ زیرا قراردادهای زبانی نفیاً و اثباتاً به عالم واقع کاری ندارند.) اگر "دین" را به این معنا اخذ کنیم ادیان بزرگ روزگار ما عبارتند از: اسلام، مسیحیّت، دین یهود، آیین هندو، آیین بودا، آیین دائو، آیین شینتو، آیین جین، و زرتشتی‌گری؛ و می‌توان گفت که در این سؤال و جوابها بیشتر به این نُه دین ناظریم.

□ **آیا معتقدان به حقّانیّت متون مقدّس دینی می‌توانند جواب سؤالِ "انتظار بشر از دین چیست؟" را از متونِ مقدّسِ دینی خود طلب کنند یا باید پاسخ را از غیر این طریق بجویند؟ چرا؟ اگر به غیر متون مقدّس رجوع باید کرد آن غیر چیست؟**

■ به نظر می‌رسد که معتقدان به حقانیّتِ متونِ مقدّسِ دینی نمی‌توانند جواب سؤال ''انتظار بشر از دین چیست؟'' را از متونِ مقدّس دینیِ خود طلب کنند؛ زیرا، به نحوِ پَسین و از طریق رجوع به متونِ مقدّسِ ادیانِ مختلف، می‌دانیم که جواب این سؤال در هیچ یک از آن متون نیامده است. وانگهی، حتّی اگر جواب سؤال مذکور در متن مقدّس دینی‌ای هم آمده بود، باز آدمیان می‌بایست صحّت و سقم آن جواب را با خویشتن‌نگری و درونبینی معلوم می‌داشتند و، در این صورت، در واقع جواب را از خود طلب می‌کردند. ظاهراً باید پاسخ را از غیرِ طریقِ رجوع به متونِ مقدّس جُست و یافت؛ و آن غیر هم، چنانکه به اشارت گذشت، خویشتن‌نگری و درون‌بینی[1] است: یکایک متدیّنان باید به خود رجوع کنند و دریابند که از تدیّن خود، یعنی از التزام همه جانبه به دین خود، انتظار و توقّع حصول چه مطلوبی را دارند. البتّه از اینکه جواب سؤال مذکور را باید با خویشتن‌نگری و درونبینی دریافت لزوماً استنتاج نمی‌شود که انتظار بشر از دین امری است خصوصی[2]، بدین معنا که در آن جایی برای حجّت و دلیل و نیز ردّ و تکذیب نیست، بلکه کاملاً امکان دارد که مشاهدات و گردآوری آمارها نشان دهد که همه یا اکثریّت قریب به اتّفاق یا بیشتر متدیّنان یا انسانها چشمداشتشان از دین امر واحدی است (که فعلاً با تعیین آن امر واحد کاری نداریم).

بلی، سؤال دیگری می‌توان کرد، و آن اینکه: آیا نمی‌توان با رجوع به متون مقدّس پاسخ این پرسش را یافت که: ''انتظار بشر از دین چه باید باشد؟''؟ به تعبیر دیگر، اگر متون مقدّس انتظار بشر از دین را گزارش نمی‌کنند، لااقلّ، به اصلاح و تصحیح آن نمی‌پردازند؟ و باز، به تعبیر سوّم،

1. introspection
2. subjective

آیا متون مقدّس بیان نمی‌کنند که چه انتظاراتی از دین داشتن بجاست و چه انتظاراتی نابجا؟ بعید نیست که جواب این سؤال مثبت باشد، یعنی متون مقدّس بیان کرده باشند که دین فقط چه انتظار یا انتظاراتی را برآورده می‌کند یا، به عبارت دیگر، چه وعده یا وعده‌هایی می‌دهد و، به عبارتی که اندکی مسامحه‌آمیز است، چه کارکرد[1] یا کارکردهایی برای خود قائل است. امّا اگر هم چنین باشد، باز، باید دانست که در صورتی بشر به دین اقبال می‌کند که وعده‌ای که دین می‌دهد در جای دیگری، به نحو بهتر یا لااقلّ به همان نحو، انجاز نشود.

□ آیا یافتن پاسخی برای پرسشِ ''انتظار بشر از دین چیست؟'' فقط نتیجهٔ عملی دارد یا نتیجهٔ نظری هم دارد؟ فی‌المثل آیا در فهم متون مقدّس هم تأثیری دارد یا نه؟ اگر بلی، چگونه؟

■ یافتن پاسخی برای پرسش ''انتظار بشر از دین چیست؟'' فقط نتیجهٔ عملی ندارد، بلکه نتیجهٔ نظری هم دارد و، فی‌المثل، در فهم متون مقدّس هم مؤثّر است. اگر فهم احکام و تعالیم مندرج در متون مقدّس را به معنای عامّ آن بگیریم که شامل علم به معنای احکام و تعالیم، علم به اهمّیّت نسبی هر یک از احکام و تعالیم در قیاس با سایر احکام و تعالیم، علم به علّت و جهت (یا فلسفه وجودی) آنها، و تفسیر آنها بشود، با اندک تأمّلی، می‌توان دریافت که انتظار هر فرد از دین در فهمی که وی از متون مقدّس می‌تواند داشت تأثیر تامّ و قاطع دارد. البتّه نه به این معنا که هیچ گزارهٔ دینی و مذهبی‌ای نیست اِلّا اینکه انتظار از دین در فهم آن اثر دارد؛ امّا، به

1. function

صورت موجبه‌ای جزئیّه، می‌توان گفت که فهم بسیاری از گزاره‌های دینی و مذهبی بر تعیین انتظار از دین توقّف دارد.

□ **به نظر شما، انتظار ما انسانها از دین چیست؟**

■ ما انسانها، در طیّ زندگی اینجهانی و دنیوی، همواره، خود را در اوضاع و احوالی نامطلوب می‌یابیم. این زندگی آکنده است از دردها و رنجهای جسمانی، روحی، فردی، و جمعی؛ و این واقعیّت با چنان وضوح و بداهتی مشهود و معلومِ یکایکِ ما انسانهاست که کسی در آن چون و چرا ندارد و، در نتیجه، کسی هم خود را محتاج اقامهٔ حجّت و دلیل بر آن نمی‌بیند و حتّی می‌توان گفت که هر گونه شرح و بسط و تفصیل و اطناب در باب آن نه فقط چیزی بر معلومات مخاطب نمی‌افزاید بلکه از شدّتِ وضوح و ظهورِ این واقعیّت همیشگی و همه‌جایی و همگانی می‌کاهد. امورِ واقع[1] دردانگیز و رنج‌آور را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: یکی آن گروه از امور واقع دردانگیز و رنج‌آور که تغییرپذیر و، به تعبیری، قابلِ اِمحاء‌اند، و دیگری آن گروه که چنین نیستند. اینکه هر امر واقع دردانگیز و رنج‌آوری متعلّق به کدامیک از این دو گروه باشد، البتّه، بستگی تمام عیاری دارد به زمان و زمانه‌ای که بشر در آن می‌زید؛ به عبارت دقیق‌تر، بستگی دارد به میزان پیشرفت علمی و فکری بشر در هر عصر. ممکن است در عصری تغییر و امحاء یک امر واقع در حدِّ وُسْعِ بشر نباشد، امّا در عصری متأخّرتر، به یُمْنِ پیشرفت علوم و معارف بشری، آن تغییر و امحاء مقدور و میسور گردد. ناگفته پیداست که از این قول نمی‌توان لزوماً نتیجه گرفت که هر چه زمان می‌گذرد و پیشرفت علمی و فکری بشر، و به تَبَعِ آن فنون و

1. facts

صناعات و اسباب و آلات او، بیشتر می‌شود از شمار امور واقع دردانگیز و رنجاور می‌کاهد، زیرا ممکن است ـ و این امر امکانی به وقوع هم پیوسته است ـ که گذر زمان، از سویی، بعضی از تغییرناپذیرهای قبلی را تغییرپذیر و، طبعاً، نابود کند و، از سوی دیگر، پاره‌ای امور جدید پدید آورد که موجِبِ درد و رنج بشر گردند. و، به هر حال، همیشه آدمی گرفتار درد و رنجهایی بوده است، و هست، و خواهد بود که عِلَل و موجبات آنها را نمی‌توانسته است از میان بردارد، و نمی‌تواند، و نخواهد توانست. آدمی حقیقت طَلَب است و این امر که امکان دارد و بلکه بسیار محتمل است که دستخوش جهل و خطا و وهم باشد او را آزار می‌دهد؛ خیرخواه، و به تعبیری عصمتجو، است و این امر که ممکن و بسیار محتمل است که دچار بدکرداری و نادرستی شده باشد او را آزرده می‌کند؛ خواستار خلاقیّت است و اینکه فرصت و مَجال بسا کارها که می‌خواهد کرد را ندارد آزرده‌اش می‌کند؛ جاودانگی‌جوست و واقعیّت مرگ (جسمانی) او را می‌آزاد؛ زیاده طَلَب، و به عبارتی بینهایت‌طلب است و نقصانها و محدودیتّها موجب درد و رنج او می‌شوند؛ تنهاست و از احساس تنهایی در رنج است؛ از اینکه می‌بیند که از حیث همان سرمایه‌های نخستینی که با آنها پای به این جهان گذاشته است با دیگران تفاوت دارد و تُنُکمایه‌تر از آنان است رنج می‌برد و کیست آنکه هیچ کس دیگری را از خود پُرمایه‌تر نبیند؟ و... اینهاست بخشی از ماندگارترین موجِباتِ درد و رنج آدمی. امّا، از طرف دیگر، همین درد و رنجهای ماندگار، که ماندگاری و پایایی‌شان معلول ماندگاری و پایایی علل آنهاست، اگر چه نابود شدنی نیستند، ممکن است تحمّلپذیر و هموار شوند؛ و تحمّلپذیری و همواری درد و رنج بدین معناست که آنچه در ساحت و لایه‌ای از وجود انسان درد است و رنج در ساحت و لایه‌ای ژرفتر و والاتر متعلَّقِ رضا، و حتّی رغبت، واقع

گردد. امّا این امر، یعنی تحمّلپذیری و همواری درد و رنجهای ماندگار، تنها در صورتی امکان وقوع دارد که درد و رنجها معنا بیابند. معنایافتگی درد و رنج همان و مورد رضا و رغبت قرار گرفتنِ آن همان. فرق کسی که، فی‌المثل، خودآگاهانه و خودخواسته گرسنگی می‌کشد و کسی که نه از سرِ علم و عَمد بلکه از سر ناچاری تن به گرسنگی می‌دهد در این است که اَوّلی برای رنج ناشی از گرسنگی‌اش معنایی یافته است و دومی نه؛ و هم از این روست که قدرت تحمّل در اوّلی، متناسب با قدر و عظمت معنایی که حالت گرسنگی برای او دارد، هست که در دومی نیست.

پس از تمهید این مقدّمات، می‌توان گفت که انتظار ما انسانها از دین این است که دین به درد و رنج‌های ما، و به تعبیری عامتر به زندگی ما، معنا بدهد، و با معنا دادن به درد و رنج‌های ما، ما را از آنها، به تعبیری، برهاند و به اوضاع و احوالی مطلوب برساند. از این رو، بجاست اگر مدّعی شویم که انتظار آدمیان از دین این است که آنان را از وضع و حالِ موجودِ نامطلوب به وضع و حالِ مطلوبِ مفقود برساند، از این راه که به زندگی معنا ببخشد و عدم مطلوبیّت آن را بزداید.

در این موضع چند نکته شایان ذکر است: نخست اینکه: ممکن است، با توجّه به اینکه بعضی از صاحب‌نظران در مطالعات تطبیقی ادیان گفته‌اند که نقطهٔ شروع آیین بودا رنج است و حال آن که نقطه شروع مسیحیّت گناه است و نقطهٔ شروع اسلام و آیین هندو، یعنی جدیدترین و قدیمی‌ترین ادیان، خودِ انسان است[1] و نیز با توجّه به تأکید آیین بودا بر راه رهایی از رنج، گمان رود که جوابی که، در اینجا، به سؤال "انتظار ما انسانها از دین

۱. مثلاً رجوع کنید به:

Schuon, Frithjof, *Islam and the Perennial Philosophy*. tr. by J. Peter Hobson, 1976, p.55.

چیست؟"، داده شده جوابی است موافق مشرب بودا. امّا، گذشته از اینکه حقّ و حقیقت نه شرقی است و نه غربی و صرفِ انتسابِ جواب به، فی‌المثل، بودا موجب سقم (یا صحّت) آن نمی‌شود، باید دانست که اختلاف آیین بودا با سایر ادیان بیشتر بر سَرِ خاستگاه رنج است و راه رهایی از آن، نه خودِ آن.

دوّم اینکه نباید گمان بُرد که اگر انتظار بشر از دین این است که به زندگی معنا دهد، بسیاری از احکام و تعالیم موجود در کُتُبِ مقدّسِ ادیانِ مختلف زاید و بیهوده است، چرا که به معنا دادن به زندگی ربطی ندارد؛ زیرا درست است که ادیان به پرسش‌هایی از قبیلِ "ما از کجا آمده‌ایم؟" "به کجا خواهیم رفت؟" "در کجاییم؟" "در فاصلهٔ میان زایش و مرگ چه باید بکنیم و چه باید بشویم؟" هم می‌پردازند، امّا، می‌توان گفت که همهٔ این قبیل مسائل هم تمهید مقدّمه می‌کنند برای جواب آن مسألهٔ عظیمِ معنای زندگی و درد و رنج. مثلاً نظریّهٔ تناسخ در ادیان هندی در صدد توجیه نابرابری‌های عظیمی است که انسانها، به هنگام ولادت، با یکدیگر دارند: "شخصی با بدن سالم و بهرهٔ هوشی بالا به دنیا می‌آید، با پدر و مادری مهربان و دارای درآمدی سرشار، در جامعه‌ای پیشرفته و مرفّه، بطوری که همهٔ گنجینهٔ فرهنگ بشری در اختیار کسی است که، به همین سَبَب، آزادی چشمگیری در گزینش شیوهٔ زندگی خود دارد. شخص دیگری با بدن علیل و بهرهٔ هوشی پایین به دنیا می‌آید، با پدر و مادری نامهربان، کم‌درآمد و نافرهیخته، در جامعه‌ای که، در آن، شخص مذکور احتمال قویّ می‌رود که جنایتکار شود و به مرگ زودرس و فجیع بمیرد. آیا عادلانه است که این دو شخص با سرمایه‌هایی تا این حدّ نابرابر به دنیا بیایند؟ اگر هر وقت که نطفهٔ طفل جدیدی منعقد می‌شود

نَفْسِ جدیدی خَلق می‌گردد، آیا می‌توان خالق را، که سَببَ سازِ مَواهِبِ نـابرابـرِ همـه نـفوس است، مـهربان دانست؟ هـرچـه بـیشتر دربـارهٔ نابرابری‌هایِ فاحشِ آدمیان بـه هـنگام ولادت، و دربـارهٔ ایـن اصـل مفروض و مسلّم دینی ما غربیان که انسانها را خدا با این وضع و حال‌های متفاوت آفریده است، می‌اندیشیم احتمال بیشتری می‌رود که بیعدالتیهای عظیمی در این کار ببینیم.»[1]

نظریّهٔ تناسخ، برای توجیه این نابرابری‌های چشمگیر، می‌گوید: «ما همگی زندگی‌های قبلی‌ای داشته‌ایم و وضع و حـال زنـدگی کـنونی‌مان نتیجه مستقیم زندگی‌های سابق ماست. پس هیچ نوع بُلهوسی، بینظمی و اغتشاش، و بیعدالتی‌ای در نابرابریهای سرنوشت ما آدمیان نیست، بلکه فقط علّت و معلول در کار است، و اکنون چیزی را می‌درویم که خودمان در گذشته کاشته‌ایم. خودِ اصیلِ ما در طول زندگیهای گونه گون می‌پاید و مُدام از نو به دنیا می‌آید یا تناسخ می‌پذیرد و چند و چون کلّ افعال او در هر یک از این زندگی‌ها وضع و حال زندگی بعدیش را تعیین می‌کند.» (*Ibid*, p.134) فِعلاً با قدرتِ اقناعِ این راه‌حلّ کاری ندارم. فقط می‌خواهم نشان دهم که چگونه پرداختن به مسأله «از کجا آمده ایم؟» می‌تواند در خدمتِ معنادار ساختنِ یکی از درد و رنج‌های همیشگی ما انسانها باشد، یعنی درد و رنج ناشی از مشاهدهٔ نابرابری سرمایه‌های نخستین. نظریّهٔ گناه ذاتی یا فطری در مسیحیّت هم برای مـعنادار سـاختن بـعضی از درد و رنج‌های دیگر ماست.

سِدیگر آن که مراد از معنابخشیِ دین به درد و رنج‌ها و زندگی مـا،

1. Hick, John H., *Philosophy of Religion*, 3rded., Prentice-Hall,Inc., 1983, pp.133-4.

چنانکه معلوم است، بخشی از مسألهٔ معنای وجود است که به وجود و حیاتِ منِ آدمی ناظر است، نه آن بخش از این مسأله که به جهان هستی، به طور کلّی، نظر دارد. به عبارت دقیقتر، آنچه مقصود اصلی ماست معنایافتگی زندگی خودمان است؛ و اگر احیاناً به معنا و فلسفهٔ وجودی سایر اجزاء عالَم وجود هم بپردازیم به طفیل همان مقصود اصلی و به قدری است که در حلِّ مسألهٔ اصلی ضرورت دارد. برای تفصیل این سخن، رجوع کنید، از جمله، به:

(Britton, Karl, *Philosophy and the Meaning of life*, Combridge: Cambridge University Press, 1971),Chs 1 and 9.).

و چهارم آنکه یکی از وجوه تفاوت میان شأن و کارکرد دین و شأن و کارکرد علم هم از آنچه گذشت آشکار شد. از شؤون و کارکردهای علم، و فنون و صناعات و اسباب و آلاتِ زادهٔ علم، یکی این است که کمابیش بعضی از موجِباتِ درد و رنج زندگی را از میان بردارد. امّا علم نمی‌تواند به درد و رنج موجود و بالفعل و هنوز از بین نرفته معنا ببخشد و آن را قابل فهم و هضم و قبول کند. و این کاری است که، به گمان من، بشر از دین انتظار می‌برد. از سوی دیگر، بشر از دین انتظار ندارد که هرگونه درد و رنجی را، با نابود ساختن علل و موجباتِ آن، ریشه کن کند، لااقلّ بدین دلیل که، در طول تاریخ، عدم اقدام دین به این کار یا عدم توفیق دین در این کار سَبَبِ رویگردانی و اِدبارِ بشر از دین نشده است.

□ حقّانیّت یک دین به چیست؟ آیا حقّانیّت یک دین، برای اینکه آن دین پذیرفته شود، کفایت می‌کند؟ اگر نه، به چه شرط یا شروط دیگری هم نیاز هست؟ و، اساساً، چگونه می‌توان حقّانیّت دینی را احراز کرد؟

■ این سؤال که "حقّانیّت دین به چیست؟" ممکن است بدین معنا تلقّی شود که: اساساً حقّانیّت دین یعنی چه؟ معنای حقّانیّت دین چیست؟ در جواب باید گفت که مراد از "حقّانیّت" یک دین گاه این است که آن دین منشأ الاهی دارد و حاصل کَشف یا جَعلِ فرد یا نوع انسانی نیست، و گاه این است که آن دین مطابق با واقع، یعنی دارای صدق منطقی، است، و گاه این می‌تواند بود که آن دین انتظار یا انتظاراتی را که بشر از دین دارد برمی‌آورد. در معنای اوّل، دین بیشتر به چشم نوعی پیام نگریسته می‌شود که حقّ بودنش به این است که عین گفته یا نوشتهٔ فرستندهٔ پیام باشد، نه اینکه مدّعی پیام‌آوری آن را از خود برساخته باشد. معنای دوّم پیشفرضش این است که همهٔ احکام و تعالیم دینی گزاره‌هایی ناظر به واقع و حاکی از واقعیّات‌اند، یعنی به اصطلاح منطق "قضیّه"اند. و در معنای سوّم برای دین کارکردی قائل شده‌اند و برحسب اینکه دینی آن کارکرد مطلوب را داشته باشد یا نه به دین حقیق (یا واقعی) و دین غیر حقیق (یا بَدَلی) متّصفش می‌سازند، درست مانند اینکه برای طلا کارکردی قائل شویم و آنگاه هرچه را به نام طلا به ما عرضه می‌کنند، برحسب وجود یا عدم آن کارکرد در آن، به طلای واقعی یا بَدَلی متّصف کنیم.

اگر مرادمان از "خدا" موجودی دارای علم مطلق، قدرت مطلقه، و خیرخواهی علی‌الإطلاق باشد، می‌توان گفت که اگر حقّانیّت دینی، به معنای اوّل این اصطلاح، احراز شود این احراز کفایت می‌کند برای اینکه آن دین پذیرفته شود. و نیز می‌توان گفت که اگر، به معنای دوّم یا سوّم، حقّانیّت دینی احراز گردد آن دین پذیرفته خواهد شد. بلی، در باب معنای

سوّم "حقّانیّت" دین، شاید بتوان گفت که، چون برآوردن انتظار، خود، امری ذومراتب است، بعید نیست که انسان حقّجو فقط به این اکتفا نکند که فلان دین انتظار یا انتظارات او را برمی‌آورد، بلکه بخواهد بداند که آیا این کار را بهتر از سایر ادیان انجام می‌دهد یا نه.

و امّا اینکه، اساساً، چگونه می‌توان حقّانیّت دینی را احراز کرد سؤالی است که، چون قرابت فراوانی با سؤال دوازدهم دارد، بهتر آن است که جوابش را به هنگام جوابگویی به آن سؤال بیاوریم.

□ کمال یک دین به چیست؟ آیا کمالِ دین امری ذومراتب است (چنانکه تعبیرِ "کاملترین دین" به ذهن القاء می‌کند)؟ و چگونه می‌توان کمال یک دین را احراز کرد؟

■ اگر کمال را وصف چیزی بدانیم که غَرَضی که از آن داریم حاصل آمده است، شکّ نیست که کمال امری ذومراتب نخواهد بود و نمی‌توان از کمال بیشتر و کمال کمتر دم زد؛ زیرا هر چیز از دو حال بیرون نیست: یا غرضی که از آن داریم حاصل آمده، که در این حال آن چیز کامل است، یا حاصل نیامده است، که در این حال کامل نیست یا ناقص است؛ پس حالِ هر چیز دائر بین کمال و عدم کمال است، نه کمال بیشتر و کمال کمتر. همچنین اگر کمال را وصف چیزی بدانیم که همهٔ اثری که از آن مطلوب است بر آن مترتّب شده است، یا آن را وصف چیزی بدانیم که هر آنچه را که بدان نیازمند است دارد، باز، کمال امری ذومراتب نخواهد بود. بنابراین، در هیچ یک از این شقوق سه گانه نمی‌توان گفت که، فی‌المثل، دین A از دین B کاملتر است یا دین X کاملترین ادیان است، بلکه باید گفت که دین A

کامل است و دین B کامل نیست یا دین X تنها دین کامل است و سایر ادیان ناقصند.

به هر تقدیر، کمال (یک) دین به این است که انتظار یا انتظاراتی را که بشر از دین دارد برآوَرَد، و راه احراز (و زمان احراز) آن هم، بسته به اینکه چه انتظار یا انتظاراتی از دین داشته باشیم، فرق می‌کند.

در عین حال، به گمان این بنده، بعید نیست که مراد از کمال دین، که در بعضی از متون مقدّس دینی و مذهبی آمده است، نفیِ پیشرفتِ تاریخیِ دین (یعنی تطوّر استکمالی آن در طول تاریخ) باشد، به معنایی که، فی‌المثل و علی‌الخصوص، در باب علوم تجربی قائل به پیشرفتیم. در نظر آورید وضعِ مثلاً علم فیزیک امروز را، و آن را با وضع همین علم در قرن‌های نوزدهم، هیجدهم، و هفدهم مقایسه کنید. به احتمال قریب به یقین، اگر نگوییم یقیناً، حاصل این مقایسه قائل شدن به پیشرفت تاریخی فیزیک است، و این پیشرفت تاریخی به این معناست که فیزیک در قرن‌های هفدهم، هیجدهم، و نوزدهم کامل نبوده است و چون، باز هم به احتمال قریب به یقین، اگر نگوییم یقیناً، معتقدیم که وضع این علم در قرن بیست ویکم و قرن‌های بعدی نیز پیشرفته‌تر از وضع کنونی آن خواهد شد، بالنّتیجه، فیزیک در قرن بیستم هم کامل نیست. حاصل آن که قول به پیشرفت تاریخی یک پدیده، در واقع، قول به عدم کمال آن پدیده، در هر مقطع تاریخی، است. پس قول به کمال یک پدیده قول به نفی پیشرفت تاریخی آن است، و شاید مراد از کمال دین همین نفی پیشرفت تاریخی آن باشد.

البتّه توجّه دارید که نفی پیشرفت تاریخی دین، به هیچ روی، به معنای نفی افزایش تعداد پیروان آن یا افزایش قدرت و شوکت آنان یا هر امر دیگری از این سنخ نیست.

□ **آیا دین باید فقط مصالح و مفاسد ما انسانها را ملحوظ دارد یا باید به خوشایند و بدآیند ما هم نظر کند؟ در صورت دوّم، آیا جمع این دو امکانپذیر است؟ چگونه و تا چه حدّ؟**

■ مراد از "مصالح" را، در این سؤال، اموری می‌گیریم که بالمآل به سود انسانند و، طبعاً، مراد از "مفاسد" را اموری که بالمآل به زیان انسانند. (اگرچه مقصود از "بالمآل" و "سود" و "زیان" هم خالی از ابهامی نیست.) اگر مراد از "خوشایند" یا "بدآیند" گونهٔ ویژه‌ای از احساس "رضایت" یا "عدم رضایت" از یک وضع خاصّ باشد، یعنی آن گونه احساس که ناشی از عدم تأمّل و تروّی در باب آثار و نتایج آن وضع خاصّ است، باید گفت که دین مُلزَم به توجّه به خوشایندها و بدآیندهای ما آدمیان نیست و فقط باید مصالح و مفاسد ما را ملحوظ دارد.

امّا اگر مراد از "خوشایند و بدآیند" ساحَتِ عاطفیِ[1] روح ما، در برابر ساحَتِ علمیِ[2] آن، باشد که، به نوبهٔ خود، به دو بخش لذّت و الم و اراده انقسامپذیر است، (هرچند بعید می‌بینم که مرادتان این باشد) باید گفت که دین چاره‌ای جز عنایت و اهتمام به این ساحت روح انسان ندارد. توضیح اینکه، درست به همان نحو که روح انسان چنان ساخته و پرداخته شده است که به بعضی از امور می‌تواند علم حاصل کند و به بعضی از امور نمی‌تواند، چنین نیز هست که از پاره‌ای از امور لذّت (یا الم) می‌تواند بُرد و از پاره‌ای از امور نمی‌تواند و، قهراً، بسا چیزها هست که متعلَّقِ طَلَب و ارادهٔ او می‌تواند بود و بسا چیزهای دیگر هست که طَلَب و اراده‌اش به آنها تعلّق نمی‌تواند گرفت؛ یعنی انسان هم در ساحت علمی روح خود

1. emotive
2. cognitive

محدودیّت دارد و هم در ساحت عاطفی روح خود؛ نه همه چیز را می‌تواند دانست[1] و نه همه چیز را می‌تواند خواست. اکنون، سخن این است که دین گریز و گزیری از توجّه به محدودیّت‌های عاطفی روح انسان ندارد، بلکه باید از آنچه انسان، به مقتضای ساخت و کارکرد عاطفی‌اش، دوست می‌دارد یا نمی‌دارد تغافل نورزد و در احکام و اوامر و نواهی‌ای که متوجّه انسان می‌کند ساخت و کارکرد روح او را هم ملحوظ دارد تا تکلیف مالایُطاق نکرده باشد. بدین معنا، دین باید هم مصالح و مفاسد ما را ملحوظ دارد و هم خوشایندها و بدآیندهای طَبعی و طبیعی ما را. جمع این دو هم امکانپذیر است، از این راه که تصویری از جهان هستی ارائه کند که در آن تصویر مصلحت بودنِ هر یک از مصالح و مفسده بودنِ هر یک از مفاسد روشن و نُمایان باشد تا به آستانهٔ آگاهی ما برسد. اگر ما آگاه شویم از اینکه چیزی از مصالح یا مفاسد ماست، یعنی بالمآل به سود یا زیان ماست، بدان چیز گرایشی یا از آن چیز گریزشی می‌یابیم. این یکی از مواردی است که می‌توان گفت: تا دینْ انسانی نباشد انسانْ دینی نمی‌تواند شد.

□ آیا دین، اساساً، برای سعادت دنیوی آمده است یا برای سعادت اخروی یا برای هر دو؟ به چه دلیل؟ اگر به شقّ سوّم قائلید، جمع دو سعادت را چگونه ممکن می‌بینید؟

---

۱. البتّه این مطلب اخیراً مورد بحث و مناقشه‌هایی قرار گرفته است. از جمله، رجوع کنید به مقالهٔ "آیا چیزی می‌تواند فراتر از طَورِ فهم بشر باشد؟" (Can Anything be Beyond Human Understanding?) نوشتهٔ کای نیلسن (Kai Nielson) در کتابِ:

Tessin, Timothy and Mario Von der Ruhr (ed), *Philosophy and the Grammar of Religus Belief*, (St Martin's Press,1995).

■ واقع این است که لفظ "سعادت" وضوحِ معنایی ندارد تا بتوان به این سؤال جواب واحدی داد. لفظ مذکور، عادتاً، به عنوانِ معادلِ لفظِ یونانیِ eudaimonia به کار می‌رفته و می‌رود؛ و خود متفکّران و فلاسفهٔ یونانی در ایضاح مفهوم و تشخیص مصداق آن با یکدیگر وِفاق نداشته‌اند. کافی است که به آثار بازمانده از متفکّرانی مانند دموکریتوس[1]، افلاطون، ارسطو، سنکا[2]، و فلوطین نظری بیفکنید تا چند و چون اختلافاتشان را در این باب به رأی‌العین ببینید. بعضی (مانند دموکریتوس) خَیراتِ بیرون از خودِ آدمی، مانند ثروت، را در سعادت ذی‌دخل نمی‌دانسته‌اند، و بعضی می‌دانسته‌اند. برخی (مانند افلاطون) سعادت را به "بهترین وضع ممکن در زندگی" تعریف می‌کرده‌اند، و برخی این تعریف را زیاده از حدّ انتزاعی و کلّی‌گویانه می‌دیده‌اند. بعضی (مانند ارسطو که سعادت را به "خیرِ اعلایِ عملیِ انسانها" تعریف می‌کرد) آن را غایت و هدف و مطلوب لذاته تلقّی می‌کرده‌اند، و بعضی (مانند رواقیّون) آن را آلت و وسیله و مطلوب لغیره می‌انگاشته‌اند. برخی (مانند افلاطون) زندگی عادلانه را مصداق زندگی سعادتمندانه می‌دانسته‌اند، و برخی زندگی قرین تعقّل و تفکّر را؛ و... حتّی پاره‌ای از متفکّران و فلاسفه از سعادت چنان تصوّری داشته‌اند که، بر طبق آن، تعبیر "سعادت اُخروی"، که در متن سؤال شما آمده است، به نظرشان تعبیری متنافی‌الاجزاء[3] می‌آمده است. از ذکر این نکته جالب توجّه هم نگذرم که، تا آنجا که این بنده باخبر است، اساساً تفکیک سعادت دنیوی و زودگذر از سعادت اُخروی و ابدی تا قبل از اگوستین قدّیس[4] در هیچ یک از کُتُب و رسائل و مقالات فلاسفه نیامده است.

---

1. Democritus
2. Seneca
3. paradoxical
4. St. Augustine

از این رو، برای پاسخگویی به پرسش شما، بهتر آن است که، بنا به قرارداد، سعادت را به "بهترین اوضاع و احوال ممکن" تعریف کنیم و آن را به دو قسم "سعادت دُنیوی" و "سعادت اُخروی" تقسیم کنیم و مرادمان از "سعادت دنیوی" بهترین اوضاع و احوال ممکنی باشد که قبل از مرگ روی می‌تواند داد و مقصودمان از "سعادت اخروی" بهترین اوضاع و احوال ممکنی باشد که بعد از مرگ رُخ می‌تواند نُمود و سعادت دنیوی را هم، به نوبهٔ خود، به سعادت مادّی و سعادت معنوی منقسم سازیم.

مرادم از "سعادت دنیوی مادّی" همان چیزی است که امروزه از آن به "بالاترین سطح (یا معیار) زندگی"[1] تعبیر می‌کنند. سطح زندگی شامل اموری است که به رفاه می‌افزاید. هرچه ثروت یا درآمد یا اشیای مصرفی یا خدماتی که شخص یا خانواده یا گروه اجتماعی‌ای در اختیار دارد بیشتر باشد، هرچه میزان مرگ و میر اطفال کمتر و امید زنده ماندن در حین تولّد بیشتر باشد، هرچه مقدار کالری و پروتئین حیوانی مصرفی بیشتر باشد، هرچه تعداد تختخواب‌های بیمارستان‌ها و پزشکان نسبت به جمعیّت بیشتر باشد، هرچه شرایط مسکن بهتر باشد، هرچه تعداد تحصیل‌کنندگان بیشتر و تعداد بیسوادان کمتر باشد، هرچه میزان پس‌انداز و قدرت خرید بیشتر شود، هر چه تعداد ساعات کار در هفته کمتر و شرائط کار بهتر شود، هرچه مصرف الکتریسیته و فولاد بیشتر باشد، و... سطح زندگی بالاتر است. با توجّه به این معنای جدید تعبیر "سطح زندگی"، می‌توان گفت که دین، اساساً، برای هرچه بالاتر بردن سطح زندگی نیامده است و شأن و کارکَردش، به هیچ وجه، این نیست.

---

1. standard of life or living

در تمدّن جدید، که تمدّنی اینجهانی[1] است، سطح زندگی تقریباً تنها معیاری است که در ارزیابی‌ها بجدّ گرفته می‌شود و بدان اهتمام و عنایت می‌ورزند؛ امّا، به گمان این بنده، تمدّن دینی مبنا و معنا و مقصود و مراد دیگری دارد.

مرادم از ”سعادت دنیوی معنوی“ عدالت، آزادی، نظم، و امنیّت در ساحت جمعی و رضای باطن (شامل آرامش، امید، و شادی) در ساحت فردی است. شکّ نیست که سعادت دنیوی معنوی، بدین معنا، و علی‌الخصوص بخشی از آن که به احوال فردی مربوط می‌شود، یعنی رضای باطن، مورد اهتمام و عنایت دین هست، هرچند پاره‌ای از صاحب‌نظران، مانند لُرد نُرث بُورن[2]، معتقدند که از نظرگاه دینی حتّی این سعادت نیز اهمّیّت ثانوی دارد.

و امّا سعادت اخروی، که از آن به ”رستگاری“، ”فَلاح“، ”نجات“[3]، ”رهایی“[4]، و امثال اینها تعبیر می‌شود، سخت موردِ تأکیدِ ادیانِ سنّتی است و همان خیر اعلی و غایت قُصوی‌ای است که این ادیان ارائه می‌کنند.

در اینجا، یکی ـ دو نکته شایان ذکر است: از آنچه دربارهٔ سطح زندگی گفته شد نباید دستخوش سوءتفاهم شد و چنین استنباط کرد که زندگی در چارچوب یک فرهنگ و تمدّن دینی و سنّتی مستلزم نوعی چشم پوشیدن و دست کشیدنِ ریاضت‌کشانه از مَواهِب و نعمات دنیوی است. حاشا و کلاّ. هیچ موهبت و نعمتی، از این حیث که مطبوع و لذّتبخش است، ممنوع نیست. جان کلام این است که: اوّلاً: هدف دین بالا بردن هرچه بیشتر سطح زندگی، به معنایِ امروزین و جدیدِ این اصطلاح،

1. secular
2. Lord Northborne
3. salvation
4. liberation

نیست؛ و ثانیاً: اگر مواهب و نعمات دنیوی را یا به خاطر خودشان طَلب کنیم، نه از این رو که می‌توانند مقدّمهٔ حصولِ امرِ شریفتری باشند، یا بدان‌ها از این چشم بنگریم که گویی حقّ مایند، نه اینکه از سَرِ لطف در اختیار ما نهاده شده‌اند، و یا نپذیریم که، در ازای آنها، باید از خودگذشتگیهایی داشته باشیم، در هریک از این سه شقّ، آن مواهب و نعمات تبدیل به بُتهایی می‌شوند که ما را اسیر و بردهٔ خود می‌کنند و به جای آن که تعالی بخشند تدنّی می‌دهند؛ چرا که، از نظرگاه دینی، مقدّس بودن یا بُت بودن یک چیز، به هیچ وجه، به صورت ظاهری آن بستگی ندارد، بلکه وابسته است به نحوهٔ استفاده‌ای که از آن می‌کنیم و طرز تلقّی‌ای که از آن داریم.

از این گذشته، هدف دین را ارتقای هرچه بیشتر سطح زندگی قلمداد کردن، در واقع، یکی از آثار و نتایجِ کاربردِ دیدگاهِ غیردینی و اینجهانی در باب دین است، و دین را به حدّ نوعی آرمانگرایی یا ایدئولوژی تنزّل می‌دهد که با آرمانگراییها و ایدئولوژی‌های دنیوی در جهت وصول به هدف واحدی، که همان رفاه نوع بشر است، رقابت دارد و مسابقه می‌دهد. هم از این روست که، بدون مبالغه، می‌توان گفت که امروزه، غالباً، هدف دین چیزی در حدّ تحقّق کامل آرمانهای یک دولت ـ رفاه[1] تصوّر می‌شود. به نظر می‌رسد که همهٔ آرمانگراییها و ایدئولوژیهای غیردینی نیک می‌دانند که دینی که هدفش تأمین رفاه انسانها تلقّی شود فلسفهٔ وجودی خود را از دست داده است و در مواجهه با آنها، لامحاله، طعم تلخ شکست را خواهد چشید.

در آخر، به حکم ”سخن از سخن شکفد“، این را نیز ناگفته نگذاریم

---

1. welfare state

که دو مطلب را از یکدیگر تمیز باید داد: یکی اینکه: آیا ارتقای هرچه بیشتر سطح زندگی را هدف اصلی قرار دادن رواست یا نه؟ دوّم اینکه: آیا این ارتقا هدف دین هست یا نه؟ در اینجا، ما را با مطلب اوّل هیچ کاری نبود و، از این رو، در باب آن مطلب نفیاً و اثباتاً چیزی گفته نشد. سخن ما یکسره دربارهٔ مطلب دوّم بود. به تعبیر دیگر، مقصود، در اینجا، این نیست که میان مکاتب غیردینی[1] و مکاتب دینی سنجش و داوری کنیم؛ مقصود صرفاً این است که مَبادی و مَقاصد این دو دسته مکتب را با هم خَلط نکنیم.

□ آیا تقسیم دین به قِشر و لُبّ یا حِجاب و لُباب یا صدف و گوهر را می‌پذیرید؟ یا همهٔ بخش‌های دین را یکسان و هم‌ارز می‌دانید؟ اگر تقسیم را می‌پذیرید، آیا همهٔ ادیان را، از حیث لُبّ، واحد و مشترک می‌بینید یا نه؟ اگر بلی، لُبّ همه ادیان چیست؟ و اگر نه، لااقلّ، لبّ دین اسلام را چه می‌دانید؟

■ شکّ نیست که همهٔ بخشهای دین یکسان و هم‌ارز نیستند. در دین، یک سلسله تعالیم، در قالبِ ''عقائد'' و ''اساطیر''، هست که از طریق آنها در باب جهان هستی و مراتب آن، انسان و مراتب وجودی او، موجود مطلق، عوالم ماوراءطبیعت، عالم طبیعت، گذشته و آیندهٔ انسان، وضع و حال کنونی انسان، و نقاط قوّت و ضعف او آگاهی‌هایی ارائه می‌شود؛ و نیز یک رشته احکام، در قالَبِ ''اخلاقیّات'' و ''عبادیّات''، هست که به توسّط آنها، در باب ارتباطات و مناسبات انسان با موجود مطلق، با خودش، با انسانهای دیگر، و با سایر موجودات، خوب و بدها و درست و نادرست‌ها و باید و نبایدها و وظیفه و مسؤولیّتها تعیین می‌شود و افعال

1. profane

ظاهری و باطنی انسان مورد ارزشداوری قرار می‌گیرد. آن تعالیم و این احکام مجموعاً شأن و کارکردی دارند و در خدمت هدفی‌اند، یعنی می‌خواهند در مراتب مختلف وجود انسان (که شاید بتوان گفت، از دیدگاه دینی، چهار مرتبه‌اند: بدن، ذهن، نَفس، و روح) دگرگونیهایی پدید آورند. بر این اساس، می‌توان گفت که ایجاد این دگرگونیها لبّ دین است و همهٔ احکام و تعالیم دینی، که مقدّمات و شروطِ به وجود آمدنِ این دگرگونیهایند، نسبت به آن لُبّ، در حکم قشرند. روشن است که در درونِ خودِ احکام و تعالیم نیز می‌توان به رابطهٔ قشر ـ لُبّ قائل شد و بعضی از آنها را نسبت به بعضی دیگر قشر و بعض دوّم را نسبت به بعض اوّل لُبّ قلمداد کرد.

و امّا اینکه آن لُبّ و لُباب دین چیست و آیا همهٔ ادیان، از حیث لُبّ، واحد و مشترکند یا نه مسأله‌ای است که حلّ آن توقّف بر مطالعات و تحقیقات وسیع و عمیق در دو حوزهٔ تاریخ ادیان و دینشناسی مقایسه‌ای دارد. حتّی کسانی که لُبّ همه ادیان را واحد و مشترک می‌دانند، مانند هگل[۱]، فیلسوف معروف آلمانی (۱۸۳۱ـ۱۷۷۰)، شلایرماخر[۲]، عالم الاهیّات آلمانی (۱۸۳۴ـ ۱۷۶۸)، هاکینگ[۳]، فیلسوف امریکایی (۱۹۶۴ـ۱۸۷۳)، اتو[۴]، فیلسوف آلمانی (۱۹۳۷ـ۱۸۶۹)، و یونگ[۵]، روانشناس و روانکاو امریکایی (۱۹۶۱ـ ۱۸۷۵)، در تعیین این لبّ وفاق ندارند. همانطور که هاکینگ (که، به گمان بنده، روشمندانه‌تر و منطقی‌تر از سایر ذاتگرایان[۶] و قائلان به وحدت متعالی ادیان[۷] در جهت تعیین ذات و

1. Hegel
2. Schleier Macher
3. W. E. Hocking
4. Rudolf Otto
5. Carl Gustav Jung
6. Essentialists
7. Religious Transcendentalists

لُبّ ادیان و تمیز آن از اعراض و قُشور ادیان سعی کرده است) می‌گوید، کشف اینکه ذات واحد و مشترک ادیان چیست کار آسانی نیست؛ و باز، همان طور که وی، کاملاً بحق، می‌گوید، این کار از طریق دو حرکت و سیرِ دشوار صورت می‌پذیرد: یکی سیر در جهت توسعهٔ تجربهٔ دینی، و دیگری سیر در جهت تعمیق آن. توسعهٔ تجربهٔ دینی وقتی حاصل می‌آید که ادیان مختلف با یکدیگر مواجه شوند و، از راه تماسّ متقابل، وجوهی از حقیقت را کشف کنند که قبلاً دریافته نشده بود. به کمک این توسعه می‌توان به وجوه تشابه ادیان راه بُرْد و ذات واحد و مشترک ادیان را تشخیص داد. تعمیق تجربهٔ دینی، که، تا حدّ فراوانی، نتیجهٔ توسعهٔ آن است، بدین معناست که شخص در چارچوب یک دین خاصّ، یعنی همان دینی که متدیّن به آن است، و در پرتو وجوه جدیدی از حقیقت که پدیدار شده‌اند، در جست‌وجوی فهم بهتری از ذات دین برآید. همینکه فهمی که از دین خود داریم عمیق‌تر شود و دریافت بهتری از ذات همین دین خودی فراهم آید می‌توانیم ذات همه ادیان را به سهولت و وضوح بیشتر بیابیم.[۱]

□ آیا انطباق‌پذیری و کارآیی دین، در زمان‌ها، مکان‌ها، و اوضاع و احوال مختلف و متغیّر، چگونه ممکن است؟

■ چنانکه از ظاهر سؤالتان برمی‌آید مسألهٔ شما ناظر است به گزاره‌های ناظر به ارزش[۲] یا، به تعبیری دیگر، توصیه‌ای[۳] دین، نه گزاره‌های ناظر به

---

۱. رجوع شود به:
Hocking, William Ernest, *Living Religions and a World Faith* (New York: Macmillan, 1940).

2. evaluative

3. prescriptive

واقع[1] یا توصیفی[2] دین. در واقع، می‌پرسید که چگونه امکان دارد که، علی‌رغم دگرگونیهای وسیع و عمیق که در طول تاریخ عرصه‌های مختلف اندیشه و زندگی بشر را درنوردیده است، یک سلسله احکام، که علی‌الفرض در یک مقطع تاریخی خاصّ قابلیّت انطباق داشته‌اند و کارآیی نشان داده‌اند، مدّعی باشند که انطباقپذیری و کارآیی‌شان را در سایر زمان‌ها، مکان‌ها، و اوضاع و احوال نیز همچنان حفظ می‌کنند؟ پاسخ می‌تواند این باشد که: درست است که تحوّلات و تغیّرات مورد اشاره قابل انکار نیست، با اینهمه، فَرضِ قرار و ثَباتِ بعضی از نیازها، خواسته‌ها، و اهداف فَرض امر محالی نیست، و اگر رشته‌ای از احکام ناظر به برآوردن آن نیازها، خواسته‌ها، و اهداف نامتحوّل و تغیّرناپذیر باشند قَرار و ثَبات آن احکام هم مشکلی پدید نمی‌آورد. بیست و پنج قرن از زمان حیات کنفوسیوس می‌گذرد؛ مع‌هذا هنوز این احکام او قابل انطباق و کارآمد است که: "واژه ها را چنان برگزینید که هیچ ابهام و سوءفهمی پیش نیاید"؛ "در این اندیشه باشید که خود را بشناسید، نه در این اندیشه که دیگران شما را بشناسند"؛ و "از حقیقت‌طلبی، تعلّم، و تعلیم بازمایستید." پس، صِرفِ اینکه همهٔ ابعاد و ساحات اندیشه و زندگی بشر دستخوش دگرگونی‌اند اثبات نمی‌کند که نمی‌توان گزاره‌های توصیه‌ای و ناظر به ارزشی داشت که دگرگونی نپذیرند؛ زیرا امکان و احتمال دارد که، در ورای همهٔ دگرگونیها، نیازها، خواسته‌ها، و اهدافی ثابت و برقرار مانده باشند و این گزاره‌ها ناظر به این امورِ ثابت و برقرار و برای ارضای این نیازها و خواسته‌ها و تحقّق این اهداف باشند. آنچه گفته شد مطلبی است واضح و انکارناپذیر، ولی، در عین حال، مطلب مهمّی

1. factual
2. descriptive

نیست. آنچه مهمّ است فهم و کشف این است که: اوّلاً: هر یک از احکام ارزشی برای برآوردن کدام نیاز، خواسته، و هدف صدور یافته است، و ثانیاً: آیا آن نیاز، خواسته، و هدف هنوز همچنان پابرجاست یا نه؛ زیرا باید به این نکته توجّه داشت که صِرف اینکه گفته شود که می‌توان احکام ارزشی‌ای داشت ناظر به نیازها، خواسته‌ها، و اهداف ثابت نباید موجِبِ این توهّم شود که مجوّز تمسّک به هر حکم ارزشی‌ای، در هر زمان، مکان، و وضع و حالی، صادر شده است. از آن مقدّمهٔ درست این نتیجهٔ نادرست برنمی‌آید. حقیقت این است که در هر دین و مذهبی بسا احکام ارزشی هست که برای حلّ مشکلاتی آمده‌اند که اختصاص به زمان، مکان، و وضع و حال موجود به هنگام صدور آن احکام داشته‌اند و تسرّی آنها به زمانها، مکانها، و اوضاع و احوالی که در آنها آن مشکلات وجود ندارند به چیزی جز جمود و تحجّر نمی‌انجامد.

به نظر می‌رسد که پیروان هر دین و مذهبی بیش از دو راه در پیش ندارند: یا اینکه، بدون هیچ گونه نرمش و انعطاف‌پذیری‌ای، به حرف[1] و ظاهرِ جمیعِ احکامِ ارزشی‌ای که بنیانگذار (یا بنیانگذاران) آن دین و مذهب صادر کرده‌اند توسّل و تمسّک بورزند، یعنی بر اهمّیّت سرشت و منشِ تاریخیِ دین و مذهبِ خودشان پابفشرند؛ در این صورت باید از دعوی جهانشمولی دین و مذهبشان دست بردارند؛ و یا اینکه مدّعی همیشگی، همه‌جایی، و همگانی بودن دین و مذهبشان شوند؛ ولی، در این صورت، باید برای آنکه این ادّعایشان مسموع و مقبول خردمندان افتد، هزینه‌ای بپردازند، و آن هزینه این است که برای حَرف و ظاهرِ همهٔ احکام ارزشی مذکور قداست و ثبات قائل نشوند و اگر تأکیدی می‌ورزند فقط بر

1. letter

روح[1] و باطن آن احکام باشد و، به تعبیری دیگر، اگر قداست و ثباتی قائلند تنها برای پیام[2] مُضمَر در وَراءِ الفاظ قائل باشند. جمع بین اعتقاد به اهمیّت سرشت و منش تاریخی یک دین و مذهب و جهانشمولی آن دین و مذهب امکانپذیر نیست. نگارنده، فعلاً، درصدد بیان این نیست که به کدامیک از این دو امر التزام باید داشت، امّا اصرار دارد که التزام به هر دو ممکن نیست و پیروان ادیان و مذاهب مختلف چاره‌ای جز گزینش یکی از این دو شقّ ندارند.

اگر عالم دینی‌ای معتقد به جهانشمولی دین و مذهب خود باشد باید شناختی وسیع و عمیق از اوضاع و احوال جامعه‌ای که بنیانگذار آن دین و مذهب در آن می‌زیسته است و مسائل و مشکلات آن جامعه (=صورت مسألهٔ قدیم) و احکام ارزشی‌ای که آن بنیانگذار در آن اوضاع و احوال و به قصد حلّ و رفع آن مسائل و مشکلات صادر کرده است (=راه حلّ مسألهٔ قدیم) به دست آورد. از تأمّل و تفکّر در باب صورت مسأله و راه‌حلّ پیشنهادی به اهداف و غایاتی که بنیانگذار دین و مذهب در پی تحقّق آنها بوده است پی ببرد. آنگاه شناختی وسیع و عمیق از اوضاع واحوال جامعه‌ای که خود او (یعنی عالم دینی) در آن می‌زیَد و مسائل و مشکلات این جامعه(=صورت مسألهٔ جدید) حاصل آورد و با توجّه تامّ به اهداف و غایات بنیانگذار دین و مذهب احکام ارزشی‌ای صادر کند(= راه حلّ مسألهٔ جدید) که اگر چه از حیث حرف و ظاهر عین، و حتّی مثل، احکام ارزشی خود بنیانگذار دین و مذهب نیست، با اینهمه، از حیث روح و باطن عین آن است، یعنی دقیقاً همان حُسن و هنر را دارد، و آن حُسن و هُنَرِ واحد و مشترک همانا ایصال انسانهاست از

1. sprit
2. message

وضع موجود نامطلوب به وضعی که مفقود ولی، به نظر بنیانگذار دین و مذهب، مطلوب است. با چنین خطّ مشی‌ای، عالم دینی نه فقط شیوه‌ای را در پیش گرفته است که با ادّعای وی در باب جهانشمولی دین و مذهبش سازگاری دارد، بلکه به دین و مذهب خود و بنیانگذار آن نیز وفادار مانده است؛ چرا که، به هیچ روی، از اهداف و غایات دین و مذهب و بنیانگذار آن دست برنداشته است. عالم دینی جامداندیش و متحجّر همّ و غمّ خود را همه مصروف آن می‌کند که با جست و جو و کندوکاو در متون مقدّس دینی و مذهبی راه‌حلّ‌های مسائل قدیم را بیابد و وقتی در موردی راه‌حلّ مسألهٔ قدیم را یافت می‌پندارد که وظیفه‌اش را به پایان برده است، غافل از اینکه با چنین خطّ مشی‌ای نه فقط راه ادّعای جهانشمولی دین و مذهب خود را عَمَلاً مسدود ساخته است، بلکه به دین و مذهب خود و بنیانگذار آن نیز، که برای هر دوشان قداست و حرمت قائل است، خدمتی نکرده است؛ زیرا خدمت آن است که به اهداف و غایات یک مکتب یا صاحب مکتب ملتزم بمانیم، نه به قَوْل و فعلی که در یک مقطع خاصّ زمانی و مکانی صدور یافته است و التزام اکید و شدید به آن عین به فراموشی سپردن هدف و غایت است. خطّ‌مشی منطقی و خردپسند این است که، همانطور که گفته شد، الف) از ضمّ مسألهٔ قدیم به راه‌حلّ مسألهٔ قدیم هدف و غایت کسی را که آن راه‌حلّ را ارائه کرده است دریابیم، و ب) از ضمّ هدف و غایت به مسألهٔ جدید راه حلّ مسألهٔ جدید را کشف کنیم. باکی نیست که این راه حلّ مسألهٔ جدید از حیث ظاهر و پوست و پوسته با راه حلّ مسألهٔ قدیم یکسره تفاوت دارد، چرا که از حیث باطن و مغز و هسته با آن وحدت و عینیّت دارد. ممکن است به نظر سطحی‌نگران

و ظاهر بینان کسی که به ریزترین و جزئیترین قالَبها هم تحفّظ دارد متدیّنتر بنُماید، ولی کدام ژرفنگر واقعبینی است که نداند که تحفّظ بر قالبها جز به قیمت تضییع محتواها امکان ندارد؟

ماحصل آنکه هیچ دین و مذهبی نیست الّا اینکه با این دوراهی مواجه است: یا دگرگونی نپذیرد و برود یا دگرگون شود تا بماند. خواهید گفت: "دگرگون شود تا بماند" جمع نقیضین و این تعبیر تعبیری متنافی‌الاجزاء نیست؟ پاسخ این است که: نه؛ زیرا مراد از این تعبیر این است که برای اینکه ذات دین بماند باید اعراض آن دگرگون شود. برای اینکه غایات و اهداف شریف و عالی دین بمانند چاره‌ای جز این نیست که آلات و وسائلی که روزگاری مُوصِل به آن غایات و اهداف بوده‌اند و امروزه نه فقط موصل نیستند بلکه مانع و مزاحم‌اند جای خود را به آلات و وسائل دیگری بسپارند که در اوضاع و احوال امروز موصل به همان غایات و اهداف شریف و عالی‌اند. هیچ متدیّن عاقل و صادقی حاضر نیست که اگر در زمان، مکان، و وضع و حالی آلت و وسیله‌ای او را از وصول به غایت و هدف دینی و مذهبی‌اش باز می‌دارد، به قیمت به فراموشی سپردن آن غایت و هدف، همچنان به آن آلت و وسیله، که البتّه در زمان، مکان، و وضع و حال دیگری سودمند بوده است، سخت بچسبد. این کار چیزی جز هدف را قربانی وسیله کردن و، به تعبیری دیگر، هدف را وسیله و وسیله را هدف کردن نیست.

ناگفته پیداست که اِعمال و اِجرایِ خطّ‌مشی‌ای که منطق و خردپسندش خواندیم کار هرکس نیست؛ و فقط کسانی قدرت و حقِّ تعقیبِ آن را دارند که هم دینشناس باشند و هم دینخواه.

□ آیا، برای حصول سعادت، به چیز دیگری غیر از دین هم حاجت است یـا، برای این مقصود، دین کفایت می‌کند؟ اگر به چیز دیگری هم نـیازمندیم، آن چیز چیست؟

■ جواب این سؤال، با نظر به جوابی که به سؤال هشتم داده شد، تقریباً قابل ''استکشاف'' است. اگر مراد از ''سعادت'' امری بـاشد کـه از آن به''سعادت دنیوی مادّی'' تعبیر کردیم، یعنی وصول به بالاترین سـطح ممکن زندگی، شکّ نیست که برای حصول آن از عقل و تجـربهٔ بـشری استمداد باید کرد و اصلاً برای این مقصود به دین رجوع نمی‌شود. و اگر مراد ''سعادت دنیوی معنوی'' یا ''سعادت اخروی'' باشد درست است که به دین رجوع می‌کنیم، ولی این بدین معنا نیست که از عقل و تجربهٔ بشری بکلّی بی‌نیاز می‌شویم.

□ در بررسی دَعاویِ صدق و حقّانیّت ادیان مختلف داور کیست؟

■ بسته به اینکه مراد از ''حقّانیّت'' یک دین کدامـیک از سـه مـعنای مذکور در جواب سؤال پنجم باشد، به این سؤال دوازدهم جواب‌هـای مختلف می‌توان داد:

الف) اگر مراد منشأ الاهی داشتن باشد باید گفت که پیروان هر دین، عادتاً، برای اثبات حقّانیّت دین خود، یعنی اینکه دینشان، در واقع، پیام خداست، به معجزات گونه‌گونی که به دست بنیانگذار آن دین صـورت پذیرفته است تمسّک می‌جویند (متکلّمان مسلمان، علاوه بر مـعجزه، بـه تنصیص انبیای سابق و نیز جمع شواهد و قرائن هم مـتوسل مـی‌شوند، چنانکه متکلّمان مسیحی و یهودی هم بر پیشگویی رویدادهای آینده نیز

تأکید می‌ورزند.) اینکه آیا وقوع معجزه عقلاً و برهاناً دلالت بر پیام‌آور بودنِ معجزه‌گر دارد یا نه از قدیم‌الأیّام محلّ بحث و فحص موافقان و مخالفان بوده است، و علی‌الخصوص از زمانی که دیوید هیوم[1]، فیلسوف تجربه‌گرای شهیر اسکاتلندی (۱۷۷۶ـ۱۷۱۱)، در باب امکان و وقوع معجزه تشکیکاتی کرد رونق و رواج آن بحث و فحص‌ها بسی بیشتر شده است. به نظر می‌رسد که، در اینجا، نخست باید مراد از "معجزه" دقیقاً بیان شود و آنگاه دربارهٔ الف) امکان وقوع معجزه، ب) وقوع معجزه، ج) وَجهِ دلالتِ وقوع معجزه بر پیام‌آوری معجزه‌گر، و د) کیفیّت مواجهه با معجزاتی که بنیانگذاران سایر ادیان داشته‌اند و نحوهٔ توجیه آنها مداقّه و تأمّل شود. (قسمت اخیر را بدین سَبب آوردم که پیروان هر دین دیگری هم مدّعیِ معجزه‌گریِ بنیانگذارِ دینِ خودشانند. اُهم از قول پیروان بودا خطاب به پیروان حضرت عیسی مسیح می‌گوید: ما هم چنین معجزاتی داشته‌ایم. ما حتّی معجزات عظیمتری داشته‌ایم. بودا با کار و زندگی خود چنان معجزاتی آورد که همهٔ معجزات مسیحیان در جنب آنها واقعاً بسیار بی‌اهمیّت به نظر می‌آیند.[2]

ب) اگر مراد از "حقّانیّت" مطابقت با واقع باشد می‌توان گفت که شاید بیوجه نباشد سخن کسانی که می‌گویند: گزاره‌های دینی فراتر از علوم و معارف بشری‌اند، بدین معنا که حقّانیّت و اعتبار آنها فوق اثبات یا ابطال‌های عقلی یا تجربی است و، به بیان واضحتر، گزاره‌های دینی را نمی‌توان فقط با توسّل به ادلّهٔ عقلی یا تجربی تصدیق یا تکذیب کرد. البتّه اگر توجّه، یکسره معطوف به چند گزارهٔ معدود و شاخص‌تر باشد (مانند:

---

1. David Hume
2. Ohm, *Asia Looks at Western Christianity*, p.1.

"خدا وجود دارد."، "وجود شر با عدل الاهی منافات ندارد"، و "آدمی دارای نَفس مجرد و جاودانه است") بعید نیست که بپنداریم که ادلّهٔ فراهم آمده از علوم و معارف بشری می‌توانند گزاره‌های دینی را اثبات کنند، لکن اوّلاً: صدق این حکم حتّی در مورد این گزاره‌های معدود هم چندان محرز نیست و ثانیاً: این گزاره‌های معدود، هرچند از لحاظ کیفی از اهمّ گزاره‌های دینی محسوبند، از لحاظ کمّی کَسرِ بسیار ناچیزی از مجموع گزاره‌های دینی‌اند و بخش اعظم، و بلکه اکثریّت قریب به اتفاق، گزاره‌های دینی فوقِ طَوْرِ عقل و تجربه بشرند. در نظر آورید، فی‌المثل، این گزاره‌های دینی را: تاریخ جهان آغازی الاهی داشته است و، بنابراین، باید انجامی الاهی هم داشته باشد (=روز قیامت)؛ واقعیّت جهان مشروط به واقعیّت متعالی یک خالق، حافظ، و حاکم است؛ حقیقتی مطلق وجود دارد که بازتاب مستقیمش بیش از هرجا در دین است؛ نوعِ بشر از وضعی بهشتی هبوط کرده است ولی امکان عروج مجدّد دارد؛ انسان آلتی است در دست خدا؛ دست خدا در هر چیز پیداست؛ بهشت و (بویژه) جهنم واقعیّت دارد؛ شیطان وجود دارد؛ فرشته وجود دارد؛ نظام هستی نظامی اخلاقی است؛ و.... کدامیک از این گزاره‌ها را می‌توان فقط با توسّل به عقل و تجربهٔ بشری ردّ یا قبول کرد؟ اگر جَعلِ اصطلاح کنیم و گزاره‌ای را که عقل و تجربه بشری اثباتش می‌تواند کرد گزاره "خردپذیر" و گزاره‌ای را که عقل و تجربه ابطالش می‌تواند کرد "خردستیز" و گزاره‌ای را که نه اثبات‌پذیر است و نه ابطال‌پذیر "خردگریز" بنامیم، آنگاه قول مذکور را می‌توان چنین تعبیر کرد که اکثریّت قریب به اتّفاق گزاره‌های دینی خردگریزند.

در اینجا تذکار چند نکته بایسته است: یکی اینکه: ممکن است کسی

بگوید که عقل واقعی یا عقل به معنای درست کلمه امکان و قدرتِ اثباتِ گزاره‌های دینی را دارد و آنچه این کار را نمی‌تواند کرد، در واقع، عقل نیست. این سخن چیزی بیش از جعل اصطلاح جدید نیست و، به هر تقدیر، مدّعای این بنده این است که اگر معنای واقعی "عقل" همین است که مدّعی می‌گوید این عقل در ما انسانهای متعارف مصداق ندارد. مراد ما از "عقل" نیروی استدلال، یعنی نیروی گذر از مقدّمات به نتیجه، است یا همان نیروی شهود ارتباط میان مقدّمات و نتایج.

دوّم اینکه: اگر مراد از "حقّانیّت" مطابقت با واقع باشد فقط در مورد بُعدِ اسطوره‌ای[1] (مراد از "اسطوره"، در اینجا، افسانه نیست، بلکه داستان مأثوری است که اگر به ظاهرش اخذ کنیم حاکی از یک واقعهٔ تاریخی است امّا معنای حقیق و ظاهریش مقصود نیست، بلکه معنای مجازی و باطنی‌اش اراده شده است، که معمولاً واقعیّتی فراطبیعی است) و بُعدِ عقیدتی[2] دین می‌توان از "حقّانیّت" دم زد؛ امّا در مورد بُعدِ اخلاقی[3] و بُعدِ عبادی[4] آن سخن از حقّانیّت نمی‌توان گفت، زیرا این دو بُعد اخیر شامل گزاره‌های "انشائی" (در مقابل "اخباری") دین می‌شوند که، ناگفته پیداست که، بحث از مطابقت یا عدم مطابقت آنها با واقع نمی‌توان کرد، مگر اینکه گزاره‌های اخلاقی دین را هم، با توسّل به تمهیداتی که پاره‌ای از فیلسوفان اخلاق اندیشیده‌اند و فعلاً ما را با درستی و نادرستی آنها کاری نیست، بالمآل از سنخ گزاره‌های اِخباری و ناظر به واقع[5] تلقّی کنیم.

---

1. the mythic dimension
2. the doctrinal dimension
3. the ethical dimension
4. the ritual dimension
5. factual

سوّم اینکه: نباید گمان کرد که اگر کسی اکثریّت قریب به اتّفاق گزاره‌های دینی را فراتر از طَوْرِ عقل و تجربه بشری بداند راه دفاع عقلانی از دین را یکسره مسدود ساخته است، زیرا دفاع عقلانی می‌تواند در جهتِ اثبات صدق و صحّت گزاره سیر کند و می‌تواند معطوف به ارائه وجهِ معقولیّت‌گزاره باشد و انسداد راه اوّل به معنای انسداد هر دو راه نیست.

ج) و اگر مراد از حقّانیّت این باشد که دین انتظاراتی را که بشر از آن دارد برآورده می‌سازد باید گفت که راه تحقیق در حقّانیّت و عدم حقّانیّت دین این است که از روی‌آورندگان به دین بپرسند که آیا دین انتظاراتشان را برآورده ساخته است یا نه. و امّا اینکه این پرسش در همین زندگی دنیوی قابل پاسخگویی باشد یا نه بستگی دارد به اینکه انتظار بشر از دین را چه بدانیم.

در پایان دو تذکار را بجا می‌بینم. یکی اینکه: اگر معتقد باشیم که ادیان مختلف با یکدیگر اختلافات جوهری دارند و طبعاً دعوی صدق و حقّانیّت هر دینی را مخالف دعوی هر دین دیگر بدانیم باید توجّه داشته باشیم که تعیین اینکه آیا فلان دین برحقّ است یا نه متوقّف است بر مطالعه و تحقیق کامل و بیطرفانه در باب همهٔ تعالیم و احکام آن؛ و با بیانات جزمی و ناشی از پیشداوری و تعصّب انجام‌یافتنی نیست؛ و، از این رو، کاری است صَعب و متعسّر، اگر نگوییم مُحال و متعذّر. آرنولد توینبی[1]، مورّخ شهیر انگلیسی، یعنی مردی که، در عصر جدید، گسترده‌ترین مطالعات و ژرف‌ترین تحقیقات را در باب نهضت‌های جهانی و جریان‌های تاریخی انجام داده است و، غیر از کتاب عظیم مطالعهٔ

1. Arnold Toynbee

تاریخ، دو کتابِ مسیحیّت در میان ادیان جهان[1] و رویکرد یک مورّخ به دین[2] را در خصوص وضع دین در تاریخ نگاشته است، در کتاب اخیرالذّکر می‌نویسد: "هیچ شخص زنده‌ای نیست که واقعاً در وضعی باشد که بتواند میان دین خودش و دین همسایه‌هایش داوری کند... . وقتی کسی در مقام مقایسهٔ دینی برمی‌آید که از ایّام کودکی در خانه و خانواده‌اش با آن مأنوس بوده است با دینی که در سال‌های بعد شناخت بیرونی از آن به دست آورده است داوری واقعی مُحال می‌شود. دین آباء و اجدادی هرکس بناچار در احساسات و عواطف او نفوذ و نَفاذ عظیم‌تری دارد، تا بدان حدّ که داوری او میان این دین و هر دین دیگری نمی‌تواند داوری‌ای عینی و درست باشد.[3] وی برای اثبات مدّعایش نظر ما را جلب می‌کند به عوامل ارثی و محیطی ظریف و لطیف عدیده ای که انسان را لزوماً تحت تأثیر قرار می‌دهند و او را وامی‌دارند به اینکه به دینی که با آن بزرگ شده و بالیده است نظر مساعدتری داشته باشد و، از این راه، بیطرفی و انصاف کامل را تقریباً مُحال می‌سازند.

دوّم اینکه: وقتی کسی ادّعا می‌کند که دین او برحقّ است، لامحاله، در میان همه مذاهب مختلفی که در چارچوب دین او پدید آمده‌اند، مذهب خود را برحقّ می‌داند و، باز هم بناچار، در میان مذاهب فرعی‌تری که در دل مذهب او ظهور کرده‌اند یکی را برحقّ می‌داند و هَلُمَّ جرّاً. در رمان تام جونز[4]، نوشتهٔ هنری فیلدینگ[5]، که به زبان فارسی هم ترجمه شده است،

---

1. *Christianity among the Religions of the World*, (Oxford,1958).

2. *A Historian's Approach to Religion*

۳. ص ۲۹۶. به نقل از:

Parrinder, Geoffrey, *Comparative Religion*, (London: Sheldon Press, 1976).

4. *Tom Jones*

5. Henry Filding

یکی از شخصیّت‌ها می‌گوید: "وقتی "دین" می‌گویم منظورم دین مسیح است؛ و نه فقط دین مسیح، بلکه مذهب پروتستان؛ و نه فقط مذهب پروتستان، بلکه کلیسای انگلیس". چنین روندی آیا، نهایتاً، بدین معنا نیست که شخص برای آراء و نظرات شخصی خودش کمال اهمّیّت را قائل است؟ به تعبیر دیگر، وقتی مدّعی می‌شویم که دین ما برحقّ است این ادّعا بدین معناست که آن دین بدان صورت که ما آن را فهم می‌کنیم برحقّ است. از این رو همیشه باید مراقب باشیم که مبادا دفاعمان از دین خودمان پوششی بر دفاعمان از خودمان باشد.

تجربهٔ دینی*

□ مراد شما از تجربهٔ دینی چه نوع پدیده‌ای است؟ پدیدهٔ مذکور از چه نظر تجربی است و از چه حیث دینی؟ ربط و نسبت این پدیده با تجربهٔ عرفانی چیست؟

■ "تجربهٔ دینی" اصطلاحی است که، در حوزه‌های الاهیّات، فلسفهٔ دین، روانشناسی دین، و پدیدارشناسی دین، در مورد لااقلّ سه (نوع) پدیده به کار می‌رود: (نوع) اوّل نوعی شناخت غیراستنتاجی و بیواسطه، شبیه به شناخت حسّی، از خدا یا امر مفارق و متعالی[1] یا امر مطلق[2] یا امر مینوی[3]. این نوع شناخت حاصل استدلال یا استنتاج و، خلاصه، شناختی غائبانه از خدا نیست، بلکه شناختی حضوری و شهودی است.

---

*. نشر نخست در: نقد و نظر، سال ششم (تابستان و پاییز ۱۳۷۹)، شماره ۲۴ـ۲۳.

1. The Transcendent
2. The Absolute
3. The Numinous

(نوع) دوّم پدیده‌هایی روانشناختی و معنوی است که بر اثر خودکاوی بر آدمی مکشوف می‌شوند و مؤمنان و متدیّنان آنها را معلول شناخت و گرایش ذاتی و فطری انسانها نسبت به خدا تلقّی می‌کنند. از نظر مؤمنان و متدیّنان، کشمکش‌ها، آرزوها و امیدها و آرمانها، و شهودهای روحانی و معنوی آدمیان، و احساس تعلّق و وابستگی‌ای که آدمیان به امری نادیدنی و غیبی دارند، همه، تبیین‌ناپذیر و ایضاح ناشدنی‌اند مگر اینکه فرض و قبول کنیم که، به گفته رودولف اویکن[1]، فیلسوف آلمانی (۱۸۴۶ـ۱۹۲۶)، ”در درون ما، قدرت فوق انسانی‌ای دست‌اندرکار است که ما را از حدود و ثغور تنگ و باریک وجود و حیات خصوصی و فردی‌مان می‌رهاند و برمی‌کشد، در ما جان تازه می‌دمد، و مناسباتمان را با همنوعانمان دگرگون می‌کند.“ در واقع، ادّعا این است که این پدیده‌های روانشناختی و معنوی فقط با فرض و قبول یک موجود فوق انسانی، که از او به نامهای گونه‌گون، و از جمله ”خدا“، تعبیر می‌شود، قابل تبیین‌اند و رمز تسمیه این نوع پدیده‌ها به ”تجارب دینی“ نیز همین است. (نوع) سوّم دیدن دست خدا و، به تعبیر دیگر، مشاهدهٔ دخالت مستقیم و بیواسطه خدا در حوادث خارق عادت و شگفت‌انگیز، مثل معجزات، کشف و کرامات اولیاءاللّه، و استجابت دعا، است. به این معنا، کسی که ناپدید شدن ناگهانی یک غدّهٔ سرطانی را در بدن فرزند خود می‌بیند گویی شاهد و ناظر دخالت خدایی است که شفای فرزندش را، به دعا، از او خواسته است.

این سه (نوع) پدیده از این حیث ”تجربه“ نامیده می‌شوند که در هر سه آنها شناخت مستقیم و مشاهدتی‌ای در کار است؛ نهایت اینکه این

---

1. Rudolf Eucken

شناخت مستقیم گاهی به خود خدا تعلّق می‌گیرد (در نوع اوّل)، گاهی به پدیده‌هایی روانی و روحانی (در نوع دوّم)، و گاهی به دخالت بیواسطه خدا در پاره‌ای از حوادث (در نوع سوّم). و امّا "دینی" نامیده شدنشان بدین سبب است که، علی‌الإدّعا، مؤیّد بعضی از گزاره‌هایی‌اند که در متون مقدّس ادیان مختلف آمده‌اند.

و امّا ربط و نسبت تجربهٔ دینی با تجربهٔ عرفانی؛ شکّ نیست که تجارب دینی نوع دوّم و سوّم با تجربهٔ عرفانی تغایر دارند، بدین معنا که کسی این دو نوع تجربهٔ دینی را تجربهٔ عرفانی نخوانده است؛ امّا در باب ربط و نسبت تجربهٔ دینی نوع اوّل با تجربهٔ عرفانی سخنان فراوان گفته شده است و اختلاف‌نظرهای فراوانی در کار است، و این اختلاف‌نظرها بیشتر ناشی از اشتراک لفظی اصطلاح "تجربهٔ عرفانی" است. بدون اینکه به شمارش و فهرست معانی گونه‌گون اصطلاح "تجربهٔ عرفانی" بپردازیم و ربط و نسبت مفاهیم و مصادیق عدیدهٔ تجربهٔ عرفانی را با مفهوم و مصداق تجربهٔ دینی نوع اوّل بررسی کنیم، می‌توانیم گفت که، در پاره‌ای از تجارب، شخص صاحب تجربه احساس می‌کند که خدای یگانه مورد اعتقاد بیشتر ادیان و مذاهب (علی‌الخصوص ادیان غربی یا ابراهیمی) را تجربه کرده است و آن خدا غیر خود او بوده است؛ و، در پاره‌ای دیگر از تجارب، احساس صاحب تجربه این است که یگانگی همه چیزها و فقدان هرگونه غیریّت و تمایز واقعی را تجربه کرده است و حتّی میان خود و حقّ تغایری ندیده است. تجارب نوع دوّم را همگان "تجارب عرفانی" نام می‌دهند. امّا تجارب نوع اوّل را بعضی "تجارب دینی" می‌نامند، و بعضی دیگر "تجارب عرفانی". به عبارت دیگر، بعضی از محقّقان تجربه چیز یگانه، یعنی خدا، را "تجربهٔ دینی" می‌نامند و تجربه یگانگی چیزها را "تجربهٔ

عرفانی"، و بعضی دیگر هر دو تجربه را "تجربهٔ عرفانی" می‌خوانند. و در این میان، کسانی نیز هستند که اصطلاح "تجربهٔ دینی" را به معنایی عامّتر می‌گیرند که شامل تجربهٔ عرفانی نیز می‌شود. ماحصل اینکه، به هرحال، تجارب کثرت‌بینانه و ثنوی با تجارب وحدت‌بینانه و وحدتِ وجودی فرق دارند، چه دستهٔ اوّل را "دینی" و دستهٔ دوّم را "عرفانی" بنامیم، چه هر دو دسته را "عرفانی" یا "دینی" بخوانیم.

□ **تجربهٔ دینی با دین نهادینه و تاریخی چه ارتباطی دارد؟**

■ شکّ نیست که هر دین نهادینه و تاریخی‌ای با تجربه یا تجارب دینی یک شخص، که بنیانگذار آن دین محسوب می‌شود، پدید می‌آید. بدین اعتبار، تجربهٔ دینی را می‌توان خاستگاه دین نهادینه و تاریخی تلقّی کرد.

□ **تجربهٔ دینی با دین شخصی چه ارتباطی دارد؛ مبدأ آن است یا مقصد آن، یا هر دو یا هیچ کدام؟**

■ اگر "دین شخصی" را به معنایِ صِرْف انتساب به یک دین خاصّ، که امری تاریخی، عارضی، و غیراختیاری و ناارادی است، نگیریم، بلکه به معنای التزام آگاهانه و خودخواسته به احکام و تعالیم یک دین خاصّ، در دو ساحت عمل و نظر، بگیریم، می‌توانیم گفت که تجربهٔ دینی نوع اوّل (از سه نوعی که در جواب سؤال اوّل گفتم) می‌تواند مقصد دین شخصی باشد. توجّه داشته باشید که گفتم: "می‌تواند"، نه "باید"؛ یعنی ضرورتی در کار نیست، بلکه صِرفاً امکان دارد که تجربهٔ دینی مقصد دین شخصی باشد. "مقصد" را نیز به هر دو معنای متصوّرش به کار می‌برم، یعنی هم به

معنای ''هدف'' و هم به معنای ''نتیجه''؛ و پیداست که این دو با یکدیگر فرق دارند. هدف چیزی است که عامل از انجام دادن عمل خاصّ وصول به آن چیز را می‌خواهد و طلب می‌کند یا امید و توقّع دارد، خواه در واقع هم به آن چیز برسد و خواه نرسد. نتیجه چیزی است که عامل پس از انجام دادن عمل خاصّ و بر اثر آن عمل به آن چیز می‌رسد، خواه آن را خواسته و طلب کرده باشد یا امید و توقّع رسیدن به آن را داشته باشد و خواه نه. به عبارت دیگر، هدف چیز مطلوبی است که پیش از دست یازیدن به عمل اراده شده است، خواه پس از عمل حاصل آید و خواه نیاید؛ و نتیجه چیز حاصلی است که پس از انجام یافتن عمل عائد می‌شود، خواه پیش از عمل اراده شده باشد و خواه نشده باشد (و موفّقیّت در یک عمل چیزی نیست جز انطباق هدف بر نتیجه). با این توضیحات، مقصودم روشن‌تر می‌شود: می‌خواستم بگویم که ممکن است هدف یک شخص از التزام نظری و عملی به یک دین خاصّ حصول تجربهٔ دینی (نوع اوّل) باشد و ممکن هم هست که نتیجهٔ التزام نظری و عملی به یک دین خاصّ حصول تجربهٔ دینی (نوع اوّل) برای شخص باشد، و در هیچ یک از دو حال ضرورتی در کار نیست. امکان اینکه تجربهٔ دینی نوع اوّل مبدأ دین شخصی هم باشد منتفی نیست، کما اینکه چه بسا بتوان لااقلّ در باب بعضی از بنیانگذاران ادیان و مذاهب چنین ادّعایی داشت.

تجارب دینی نوع دوّم و سوّم نیز می‌توانند مبدأ دین شخصی باشند. و امّا دربارهٔ مقصد بودنشان، باید گفت: تجربهٔ دینی نوع دوّم می‌تواند نتیجه دین شخصی باشد، امّا نمی‌تواند هدف آن باشد؛ و تجربهٔ دینی نوع سوّم می‌تواند هم نتیجه دین شخصی باشد و هم هدف آن.

□ ربط و نسبت تجربهٔ دینی را با ایمان چگونه تحلیل می‌کنید؟

■ جواب این سؤال بستگی تمام دارد به اینکه از ''ایمان'' چه اراده می‌کنید. حقیقت این است که لفظ ''ایمان'' و مترادف‌های گونه‌گون آن در زبان‌های مختلف و نیز الفاظ قریب‌المعنی با آن در سنّت‌های دینی متفاوت، از جمله اسلام، مسیحیّت، ادیان رومی، ادیان یونانی، آیین بودا، و آیین هندو، بر معانی و مفاهیم بسیار متفاوتی دلالت دارند، و حتّی در قلمرو یک سنّت دینی نیز تلقّی‌های متفاوتی از پدیده ایمان وجود دارند و نیز، به همین سبب، در باب متعلَّق ایمان هم دیدگاه‌های مختلف اتّخاذ شده‌اند: بعضی متعلَّق ایمان را گزاره‌ها و قضایا می‌دانند، بعضی انسانها، بعضی موجودات غیرانسانی، و بعضی آرمانها. پرسشی را که ناظر به این انبوهه معانی و مفاهیم و طرزتلقّی‌ها می‌تواند بود چگونه می‌توان به سرعت و سهولت پاسخ گفت؟ با اینهمه، اشاره‌ای بسیار کلّی و اجمالی به پاره‌ای نکات بی‌مناسبت و نابجا نخواهد بود.

می‌توانیم ''ایمان'' را به معنای تصدیق (قلبی) به بعضی از عقاید جزمی و یا قبول این عقاید بگیریم (کمااینکه در الاهیّات و کلام اسلامی دیدگاه رایج‌تر همین است) و کاری به این نداشته باشیم که منشأ این تصدیق و / یا قبول چیست. در این صورت، هم ایمان مبتنی بر تعبّد به یک شخص (مثلاً تعبّد به بنیانگذار دین و مذهب) می‌توانیم داشت (الایمان فی التّقلید)، هم ایمان مبتنی بر علم، یعنی مبتنی بر باور صادقی که صدقش اثبات شده است (الایمان فی العلم)، و هم ایمان مبتنی بر شهود و رؤیت باطنی یا کشف و شهود عرفانی (الایمان فی العَیان). اگر ''ایمان'' را به این معنای وسیع و عامّ بگیریم، می‌توان گفت که هر سه نوع تجربهٔ دینی می‌توانند منشأ ایمان شوند؛ یعنی شخصی که صاحب هر یک از سه نوع تجربهٔ دینی مذکور است

ممکن است، با گذری که می‌تواند، به حسب مورد، گذری منطقی یا صِرْفاً روانشناختی باشد، به تصدیق و / یا قبول بعضی از عقاید دینی برسد؛ و در این صورت، تجربهٔ دینی علّت تصدیق و یا قبول پاره‌ای از عقاید دینی شده است؛ هرچند، به هر حال، تجربهٔ دینی چیزی است، و ایمان چیزی دیگر.

امّا اگر "ایمان" را به معنای اعتقادی که فراتر از شواهد موجود است بگیریم، یعنی به معنای اعتقادی که، اعمّ از اینکه فی‌الواقع صادق باشد یا نباشد، دلیلی بر صدقش اقامه نشده است، در این صورت، می‌توان گفت که لااقلّ تجربهٔ دینی نوع اوّل، برای خودِ شخصی که صاحب این تجربه است، ایمان را تبدیل به علم، یعنی باور صادق مستدلّ، می‌کند. به بیان ساده‌تر، اگر کسی که به خدا ایمان دارد صاحب تجربهٔ دینی‌ای از نوع اوّل شود، در این صورت، ایمانش به خدا به علم به خدا تبدیل می‌شود، یعنی از لحاظ معرفتشناختی به رتبه‌ای بالاتر نائل می‌آید؛ زیرا، از این پس، اعتقادش به وجود خدا اعتقادی فراتر از شواهد موجود نیست، بلکه اعتقادی درخورِ شواهد موجود است. (البتّه، در میان فیلسوفان دین، هستند کسانی که این مطلب را انکار دارند، چراکه حجّیّت معرفتشناختی تجربه خدا را منکرند یا حتّی، مانند مایلز[1] در کتاب *(Religious Experience)* اصلاً قبول ندارند که تعبیر "تجربهٔ خدا" معنای محصّلی داشته باشد.) از این لحاظ، تجربهٔ دینی چیزی است غیر از ایمان که، اگر حاصل آید، ایمان را به علم، که شأن معرفتشناختی والاتری دارد، ارتقاء می‌دهد.

و اگر ایمان را از سنخ اعتماد و توکّل تلقّی کنیم، یعنی آن را بیشتر امری ارادی بدانیم، تا امری معرفتی و، به عبارت دیگر، آن را تصدیق یک

1. T. R. Miles

حقیقت نینگاریم، بلکه تسلیم به یک حقیقت تصدیق شده بپنداریم، در این صورت، می‌توان گفت که انواع تجارب دینی می‌توانند علّت حصول ایمان باشند.

□ به نظر شما، چه عواملی وقوع تجربهٔ دینی را تسهیل می‌کنند و چه عواملی مانع وقوع آن می‌شوند؟

■ پاسخ این پرسش را باید از روانشناسان دین بخواهید. امّا حقیقت این است که روانشناسی دین نیز هنوز نتوانسته است عوامل وقوع یا عدم وقوع تجارب دینی نوع اوّل را به نحو قطعی معیّن و مشخّص کند. البتّه، از بعضی از عواملی که احتمالاً تسهیل‌کنندهٔ تجربهٔ دینی‌اند نام می‌برد و به آثاری که پاره‌ای از اعمال خاصّ در باب تجربهٔ دینی دارند اشاره می‌کند؛ امّا، در عین حال، معترف است که تجربهٔ دینی نوع اوّل هنوز تسلیم تحقیقات و مطالعات علمی و تجربی نشده است. با اینهمه، شاید بتوان گفت که پاره‌ای از سنخ‌های روانی، مَنِشی، و شخصیّتی، نسبت به سایر سنخ‌ها، استعداد ذاتی و جِبِلّی بیشتری برای حصول تجربهٔ دینی دارند؛ مثلاً کسانی که متعلّق به سنخ روانیِ «کنش‌پذیر ـ درونگرا»یند بیش از سه سنخ دیگر، یعنی کنش‌پذیر ـ برونگرا، کنشگر ـ درونگرا، و کنشگر ـ برونگرا، مستعدّ تجارب دینی‌اند، و اینان تقریباً همان کسانی‌اند که، در سنخ‌شناسی آیین هندو، مناسب و درخورِ راجَه یوگا[1] تشخیص داده شده‌اند. این گونه کسان، البتّه، باید طریقه‌های عملی خاصّی را نیز در پیش بگیرند که راهبان مسیحی به مجموع آنها راه "یادآوری" می‌گویند و ادیان شرقی

---

1. *rāja yoga*

آنها را به نام‌هایی از قبیل "توجّه"، "یادآوری"، و "یکسویگی" می‌خوانند. یکی از این طریقه‌ها این است که سعی کنند که آگاهیشان نسبت به ارتباط خودشان با خدا یا آگاهیشان از وظیفه‌ای که در ارتباط با خدا دارند دائماً محفوظ بماند. برای این کار، می‌توان از ذکر یا ورد یا دعایی کوتاه استفاده کرد و می‌توان به گروهی از اشخاص که همین همّ و غمّ را دارند پیوست تا از تأیید و ترغیب آنان بهره‌مند شد. طریقهٔ دیگر این است که هرچه بیشتر از آگاهی‌ای "ناب" برخوردار شوند، یعنی ذهن را آرام و "بی‌محتوا و خالی از هر صورت" نگهدارند. و طریقه سوّم این است که آگاهی‌ای کامل از همه رویدادهای درونی و بیرونی و اَنْفُسی و آفاقیِ جاری به دست آورند. با همهٔ این اوصاف، شاید بتوان گفت که آن سنخ روانی و این طریقه‌های عملی اگر باشند چیزی جز شرط لازم حصول تجارب دینی نیستند، و هیچگاه برای حصول این تجارب کفایت نمی‌کنند.

و امّا بزرگ‌ترین مانع وقوع تجربهٔ دینی، به گمان من، عاملی عقیدتی و معرفتی است، و آن علمزدگی[1]، یعنی اعتقاد به جهانبینی‌ای است که بناحق، و با گذری روانشناختی، و نه منطقی، از علوم تجربی جدید به دست آمده است. علمزدگی، با تشکیکی که در امکان حصول تجربهٔ دینی و نیز در اعتبار و حجّیّت معرفتشناختی آن می‌کند، تقریباً همهٔ زمینه‌های معرفتی، عاطفی، و ارادی لازم برای جدّ و جهد در طریق نیل به این نوع تجربه را، در آدمی، نابود می‌کند.

1. scientism

□ آیا می‌پذیرید که انسان متجدّد[1] نسبت به انسان سنّتی تجارب دینی کمتری دارد؟ به چه دلیل؟

■ بلی، قبول دارم که انسان متجدّد، در قیاس با انسان سنّتی و پیشامتجدّد، تجارب دینی کمتری دارد؛ و علّتش هم، به گمان من، همان علمزدگی‌ای است که در پاسخ پرسش قبلی بدان اشارت رفت.

□ آیا ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی و ارادیِ صاحبِ تجربهٔ دینی، در اصل تجربهٔ دینی دخیلند، یا در تفسیر و تعبیر آن، یا در هر دو، یا در هیچکدام؟

■ به نظر می‌رسد که اصل وقوع تجارب دینی نوع سوّم کاملاً تحت تأثیر و معلول ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی، و ارادی صاحب تجربه است؛ و سِرّ اینکه مثلاً در ناپدید شدن ناگهانی یک غدّهٔ سرطانی یکی دست و دخالت خدا را می‌بیند، و دیگری نمی‌بیند، همین تفاوتی است که این دو کس از حیث عقیدتی، عاطفی، و ارادی با یکدیگر دارند. البتّه، در این مورد، یعنی در مورد تجارب دینی نوع سوّم، اگر مرادتان از اصل تجربهٔ دینی خودِ ناپدید شدن ناگهانی غدّهٔ سرطانی باشد، نه دیدن دست و دخالت خدا در آن، پاسخی به پرسشتان ندارم؛ بدین معنا که نمی‌توانم بگویم که دقیقاً تحت تأثیر چه عواملی گاه غدّهٔ سرطانی‌ای ناگهان ناپدید می‌شود و دیگر گاه نمی‌شود و آیا ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی، و ارادی کسی که غدّهٔ سرطانی‌اش ناپدید شده است یا نشده است در زمرهٔ عوامل مؤثّر هستند یا نه. (اگرچه خودم بشخصه معتقدم که این ویژگی‌ها در عِدادِ عوامل مؤثّرند؛ ولی بر این اعتقادم دلیل قاطعی ندارم.)

---

1. modern

و امّا در باب تجارب دینی نوع دوّم باید گفت که اصلِ پدیدار شدنِ پدیده‌هایِ روانشناختی و معنوی‌ای که در پاسخ پرسش اوّل بدان‌ها اشاره شد ممکن است به ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی، و اراديِ خودِ شخصی که این پدیده‌ها بر او مکشوف شده‌اند ربط وثیق نداشته باشد و هم از این روست که این پدیده‌ها را تقریباً همهٔ آدمیان کمابیش در خود می‌یابند؛ امّا تفسیری که از وقوع این پدیده‌ها ارائه می‌شود مسلّماً تحت تأثیر ویژگی‌های شخص تفسیرکننده هست.

امّا طرز سؤالتان ظاهراً حاکی از آن است که اصلاً تجربهٔ دینی نوع اوّل را در مدّ نظر داشته‌اید. در مورد تجارب دینی نوع اوّل باید گفت که، همان طور که در جواب سؤال پنجم اشاره شد، در وقوع این تجارب ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی، و اراديِ شخص صاحب تجربه اجمالاً دخالت دارند (ولَوْ به نحو شرط لازم، و نه کافی)؛ و اگر مرادتان از "اصل" تجربهٔ دینی وقوع آن است جواب مثبت است. ولی اگر مرادتان از "اصل" تجربهٔ دینی محتوا و مفاد تجربهٔ دینی، در برابر تفسیر و تعبیری که از آن به عمل می‌آید، باشد (و تقریباً یقین دارم که مرادتان همین است) باید بگویم که جواب قاطعی ندارم؛ یعنی هنوز نمی‌دانم که آیا ویژگی‌های عقیدتی، عاطفی، و اراديِ صاحب تجربه در یافته‌های مستقیم و بیواسطه و تفسیرناشده او نیز تأثیری دارند یا نه. امّا تفسیر و تعبیر تجربهٔ دینی بی‌شکّ تحت تأثیر ویژگی‌های شخص مفسّر هست؛ یعنی در عین حال که، همان طور که پساتجدّدگرایان[1] و نوپراگماتیست‌ها[2] تأکید ورزیده‌اند، از تفسیر گریز و گزیری نیست، تفسیر نمی‌تواند از عقائد و علائق مفسّر فارغ باشد.

---

1. post-modernists 2. neo-pragmatists

□ **آیا تجربهٔ دینی اعتبار و حجّیّت معرفتشناختی دارد؟**

■ این سؤال خالی از نوعی ابهام نیست. برای ابهام‌زدایی، آن را به این صورت تفسیر می‌کنیم که: آیا باوری که ناشی از تجربهٔ دینی است اعتبار و حجّیّت معرفتشناختی دارد؟ و معنای این سؤال این است که: آیا معرفتشناسان باور حاصل از تجربهٔ دینی را معرفت یا علم تلقّی می‌کنند یا آن را صِرْف یک باور می‌دانند؟ و چون معرفتشناسان (با صرف‌نظر از مناقشات کمابیشی که در این باب دارند) معرفت یا علم را به "باور صادق موجّه" تعریف می‌کنند، سؤال مذکور به این سؤال ارجاع و تحویل می‌شود که: آیا معرفتشناسان باور حاصل از تجربهٔ دینی را دارای دو وصف "صادق" و "موجّه" می‌دانند یا نه؟ و جواب این سؤال اخیر توقّف تامّ دارد بر اینکه موجّه بودن یک باور را به چه بدانیم. چون درست است که نظرگاه سنّتی موجّه بودن را شرط لازم (و نه کافی) معرفت یا علم می‌داند و آن را به معنای کافی بودن ادلّه یا شواهدی که شخص برای باور خود دارد می‌گیرد، امّا طرفداران این نظرگاه در باب نحوهٔ موجّه ساختن یک باور به راههای گونه‌گون می‌روند و لااقلّ به دو گروه عظیم مبناگروان[1] و پیوستگی‌گروان[2] تقسیم می‌شوند. بگذریم از اینکه، در برابر نظرگاه سنّتی، نظرگاه وثاقت‌گروان[3] هست که هرچند موجّه بودن را شرط لازم معرفت یا علم می‌داند ولی آن را به معنای کافی بودن ادلّه یا شواهد نمی‌گیرد.

بر طبق نظر مبناگروان، باورهایی که معرفت یا علم محسوب می‌توانند شد به دو دستهٔ بزرگ قابل تقسیمند: باورهای مبنایی یا اساسی، که بدون

1. foundationalists
2. coherentists
3. reliabilists

اینکه مبتنی بر باورهای دیگری باشند مُوَجَّهَند، و باورهای بنایی یا غیراساسی، که با ابتنای بر باورهای مبنایی و از طریق یک سلسله استنتاجات یا استدلالات معتبر و قویّ توجیه می‌شوند. بر طبق این نظر، به گمان من، باورهای برآمده از تجارب دینی تنها در صورتی موجّه می‌توانند بود که جزو باورهای مبنایی شخص باشند، وإلّا با هیچ استدلال یا استنتاج معتبر و قویّی توجیه‌شدنی نیستند.

بر طبق نظر پیوستگی‌گروان، هیچ باور موجّهی نمی‌تواند مبنایی یا اساسی باشد و میزان موجّه بودن یک باور بستگی دارد به درجهٔ پیوستگی آن باور با سایر باورهای شخص. در باب اینکه خود این پیوستگی دقیقاً به چه معناست در میان پیوستگی‌گروان، البتّه، اختلاف هست. بعضی آن را به معنای سازگاری می‌گیرند، بعضی به معنای تبیینگری، برخی به معنای محتمل‌سازی، و برخی به معنای معقولیّت‌نسبی. بدون اینکه به توضیح این چهار مفهوم متفاوت بپردازم، اجمالاً، می‌توانم بگویم که، بر طبق این نظر، باورهای ناشی از تجارب دینی، با صعوبتی کمتر یا بیشتر، می‌توانند موجّه تلقّی شوند.

بر طبق نظر وثاقت‌گروان، یک باور وقتی موجّه است که حاصل یک فرآیند یا روش مُجاز باشد، حتّی اگر خود صاحب باور خبر نداشته باشد که چه چیزی باور او را موجّه می‌سازد. بر طبق این نظر نیز، باورهای حاصل از تجارب دینی می‌توانند موجّه تلقّی شوند.

کوتاه سخن آن که اعتبار و حجّیّت داشتن یا نداشتن تجارب دینی، از لحاظ معرفتشناختی، توقّف تامّ دارد بر نظرگاهی که در باب مسألهٔ توجیه معرفتی داریم، اگرچه، روی هم رفته، می‌توان گفت که نظرگاه‌های

بیرونی‌گروانه[1]، که وثاقت‌گروی معروف‌ترین آنهاست، استعداد بیشتری دارند برای اینکه تجارب دینی را دارای اعتبار و حجّیّت بدانند، و حال آن که آمادگی نظرگاه‌های درونی‌گروانه[2]، که مبناگروی و پیوستگی‌گروی از مشهورترین آنهایند، در این جهت کمتر است.

□ آیا تجربهٔ دینی در توجیه[3] معرفتیِ باورِ دینی کارآیی دارد یا نه؛ اگر بلی، به چه صورت؟

■ شکّ نیست که شرط لازم برای اینکه تجربهٔ دینی در توجیه معرفتی باور دینی کارآیی داشته باشد این است که خودش اعتبار و حجّیّت معرفتشناختی داشته باشد؛ و حجّیّت و اعتبار معرفتشناختی خود تجربهٔ دینی، در واقع، موضوع سؤال قبلی شما بود. حال فرض را بر این می‌گذاریم که جواب سؤال پیشین شما مثبت باشد و تجربهٔ دینی اعتبار معرفتشناختی داشته باشد. با این فرض شرط لازم پشتوانه بودن تجربهٔ دینی برای باور دینی فراهم است، امّا این شرط شرط کافی نیست و، بنابراین، هنوز جای این پرسش هست که آیا تجربهٔ دینی می‌تواند پشتوانهٔ معرفتی باور دینی باشد یا نه.

نخستین نکته‌ای که باید، در این مقام، روشن شود این است که کدام تجربهٔ دینی را می‌خواهید پشتوانهٔ معرفتی کدام باور دینی کنید. فی‌المثل، بدون شکّ تجربهٔ دینی‌ای از نوع تجربه‌ای که رودولف اوتو[4]، فیلسوف آلمانی (۱۸۶۹ـ۱۹۳۷)، آن را تجربه مینوی[5] می‌خواند، هرگز نمی‌تواند

1. externalist
2. internalist
3. justification
4. Rudolf Otto
5. numinous experience

پشتوانه باور دینی بوداییان واقع شود و تجربهٔ یگانگی همهٔ چیزها نمی‌تواند پشتوانه باور به یک خدای متشخّص شخصی (یا انسانوار[1]) شود.

دومین نکته اینکه تجربهٔ دینی را می‌خواهید پشتوانه معرفتی باور دینی چه کسی کنید؟ باور دینی خودِ صاحبِ تجربه یا باور دینی دیگران؟ بدون تردید، از اینکه تجربهٔ دینی پشتوانهٔ باور دینی خود صاحب تجربه واقع شود نمی‌توان نتیجه گرفت که پشتوانه باور دینی دیگران نیز می‌تواند بشود.

سومین نکته اینکه تجارب دینی نوع اوّل را می‌خواهید پشتوانهٔ باورهای دینی کنید یا تجارب دینی نوع دوّم یا سوّم را. باز بوضوح پیداست که، برای پشتوانه معرفتی واقع شدن، تجارب دینی نوع اوّل قابلیّت بیشتری دارند. بعد از اینها، قابلیّت تجارب نوع سوّم بیشتر است؛ و تجارب نوع دوّم، از این حیث، در رتبه آخر واقع می‌شوند.

با ایضاح این سه نکته نرم نرمک به پاسخ پرسش شما نزدیک می‌شویم. بعضی از فیلسوفان دین، مانند مایلز، معتقدند که تجارب دینی، در عین حال که اصل وقوعشان مورد شکّ و شبهه نیست، پشتوانه هیچ باور دینی‌ای واقع نمی‌شوند. به گمان من، این قول قابل دفاع نیست، و می‌توان قائل شد به اینکه پاره‌ای از تجارب دینی، برای بعضی از اشخاص، می‌توانند پشتوانهٔ برخی از باورهای دینی واقع شوند. از سویی، خودِ صاحبانِ پاره‌ای از تجارب دینی جدّاً و قویّاً معتقدند که، در جریان تجربهٔ دینی، واجد علم یا معرفت خاصّی نسبت به عالم واقع شده‌اند و باوری که از این علم یا معرفت خاصّ ناشی شده است در زمرهٔ انکارناپذیرترین

1. personal

باورهایی است که در طول عمرشان داشته‌اند. حال اگر چنین باوری عین گزاره‌ای از گزاره‌های دینی باشد، چگونه می‌توان پشتوانه بودن آن تجربهٔ دینی را برای این باور و گزاره دینی نپذیرفت؟ البتّه، این پشتوانه بودن فقط برای خود صاحب تجربه است، نه برای دیگران.

از سوی دیگر، کسانی که خودشان صاحب تجربهٔ دینی نیستند می‌توانند، به طریق غیرمستقیم و استنتاجی و استدلالی، پاره‌ای از تجارب دینی را پشتوانهٔ برخی از باورهای دینی تلقّی کنند، بدین نحو که بگویند: تجارب دینی خاصّی آنقدر گزارش شده‌اند که رواج و شیوعشان نظیر رواج و شیوع پاره‌ای از تجارب و ادراکات حسّی است و، همان طور که در باب تجارب و ادراکات حسّی تواتری حاصل آمده است که احتمال تواطی بر کذب و دروغگویی همهٔ گزارشگران را در آن راه نیست، در باب این دسته از تجارب دینی نیز احتمال عقلائی‌ای دربارهٔ دروغگویی همهٔ مدّعیان نمی‌دهیم. بنابراین، می‌توانیم گزارش‌های این تجارب دینی را حمل به صحّت کنیم و آنها را مطابق اعتقاد گزارشگران بدانیم. امّا مطابقت قول با اعتقاد (صدق اخلاقی) چیزی است، و مطابقت اعتقاد با واقع (صدق منطقی) چیزی یکسره دیگر است. نهایت چیزی که تاکنون احراز کرده‌ایم مطابقت اقوال مدّعیان تجارب دینی با اعتقادات آنان است. از کجا مطابقت اعتقاداتشان را با واقع احراز کنیم؟ در اینجاست که یا باید تجارب دینی را از سنخ علوم حضوری خطاناپذیر تلقّی کنیم یا باید آنها را لااقلّ همرتبهٔ ادراکات حسّی عادی قلمداد کنیم و همان قطعی و یقینی بودن عینی[1]ای را که برای ادراکات حسّی قائلیم برای آنها نیز قائل شویم؛ و البتّه طیّ هر یک از این دو طریق، خود، نیازمند دلیل است. امّا اگر

1. objective

دلیلی بر صحّت یکی از این دو طریق یافتیم و، در نتیجه، صدق منطق گزارش‌های تجارب دینی خاصّی را احراز کردیم، در آن صورت، اگر این گزارش‌ها با گزاره‌های دینی خاصّی مطابقت یافتند می‌توانیم نتیجه بگیریم که این گزارش‌ها پشتوانه معرفتی آن گزاره‌هایند.

از این راه است که مثلاً تامس مرتون[1]، در کتاب عرفا و اساتید ذن[2]، دربارهٔ کتاب جولیانِ نورویچی[3]، بزرگ‌ترین عارف انگلیسی، می‌نویسد: "باید تأکید کرد که سرتاسر کتاب این بانو کاملاً آفاقی است. اگرچه، در عین حال، یکسره شخصی است، نمی‌توان آن را صِرفاً گزارشی دل‌انگیز از تجارب انفسی تلقّی کرد؛ سند و مدرکی است که به وجهی بلیغ و فصیح بر صحّت تعالیم و سنن کلیسای کاتولیک گواهی می‌دهد، و شرح و تفسیری ناشی از مراقبه و، بواقع، عرفانی بر آموزه‌های اساسی مذهب کاتولیک است". (ص ۱۴۱)

□ به نظر شما، تجربهٔ دینی چه آثار و پیامدهایی در منش و شخصیّت صاحب تجربه دارد؟

■ اگر بخواهم همهٔ آثار و پیامدهای مطلوبی را که، به گفتهٔ روانشناسان دین، تجربهٔ دینی در منش و شخصیّت صاحب تجربه دارد در یک لفظ و مفهوم خلاصه کنم، می‌توانم بگویم که تجربهٔ دینی نوعی رضایت باطن بسیار ژرف در شخص صاحب تجربه پدید می‌آوَرَد.

1. Thomas Merton
2. Mystics and Zen Masters
3. Julian of Norwich

عرفان و جهانی شدن*

□ به نظر شما "عرفان" و "جهانی شدن" چه تعریف یا تعاریفی دارند و ربط و نسبت بین آنها را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ و آیا جهانی شدن سلباً یا ایجاباً تأثیری بر عرفان دارد؟

■ ما، فارسی‌زبانان، معمولاً واژهٔ "جهانی‌شدن" را در ترجمهٔ واژهٔ انگلیسی "globalization" و واژهٔ فرانسوی "mondialisation" به کار می‌بریم. "globalizatin"، در زبان انگلیسی، هم معنای لازم دارد و هم معنای متعدّی؛ یعنی اسم مصدری است هم به معنای جهانی شدن و هم به معنای جهانی کردن؛ و نخستین خاستگاه سرگشتگی در کاربرد این واژه هم همین لازم و متعدّی بودنِ توأمانِ آن است. امّا، از این نیز که بگذریم، مراد استعمال‌کنندگان این لفظ "جهانی شدن / کردن" چه پدیده یا

*. نشر نخست در: پژوهشنامهٔ متین، سال سوّم، شمارهٔ ۱۲ـ۱۱ (تابستان و پاییز ۱۳۸۰)، ص‌ص ۴۱ـ۳.

پدیده‌هایی است؟ و اینجاست که سرگشتگی ده چندان می‌شود و دادوستد فکری متعسّر و دشوار، بلکه متعذّر و محال، می‌گردد. واقعاً ما از ”جهانی شدن“ چه چیزی فهم و اراده می‌کنیم؟ تا جواب واضحی به این سوال ندهیم، چگونه می‌توانیم دربارهٔ ربط و نسبت چیزی به نام ”جهانی شدن“ با عرفان (یا هر امر دیگری) سخن بگوییم؟

الف) ممکن است مراد از ”جهانی شدن“ وصفی باشد که امروزه جهان بشری را می‌توان به آن متّصف کرد، و آن این است که، به تعبیر مارشال مک لوهان[1]، بشر امروزه، به علّت پیشرفت ارتباطات، در دهکده‌ای جهانی به سر می‌برد؛ یعنی همان طور که در یک دهکده هر چیزی که در جایی رخ دهد خبرش در سرتاسر دهکده منتشر می‌شود و هر واقعه‌ای که در یک بخش پیش آید اثرش در سایر بخشها نیز ظاهر می‌شود، جهان بشری هم امروزه دستخوش چنین نزدیکی، همجواری، و محدودیّت مکانی و زمانی است و اجزای مختلفش با یکدیگر کنش و واکنش فراوان و نسبت به یکدیگر تأثیر و تأثّر شدید دارند، و حال آن که در گذشته چنین نبود و نژادها، اقوام، ملل، کشورها، شهرها، و محلّات گونه گون، در قیاس با وضع امروز، از یکدیگر بی‌خبر و در یکدیگر بی‌تأثیر بودند.

ب) و ممکن است مراد از ”جهانی شدن“ این باشد که بر خلاف گذشته که هر نژاد، قوم، ملّت، کشور، شهر یا محله‌ای شیوهٔ زندگی‌ای خاصّ خود داشت، که می‌شد مظاهر آن را در نهادهای خانواده، اقتصاد، آموزش و پرورش، سیاست، و دین و مذهب او دید، امروزه یک شیوهٔ زندگی در حالِ حذف و نفیِ سایر شیوه‌ها و در نتیجه در کار جهانی شدن است. این شیوهٔ زندگی، چه یکی از همان شیوه‌های بسیار عدیده‌ای باشد

1. Marshall Mc Luhan

که قبلاً همزیستی داشتند و چه شیوهٔ نوظهور و بدیعی باشد که حاصل تأثیر و تأثر متقابل جمیع شیوه‌های گذشته و، به این اعتبار، فرزند همهٔ آنهاست، به هر حال، طارِدِ همهٔ شیوه‌های دیگر است و با هیچ یک از آنها جمع نمی‌شود. به این معنا، "جهانی شدن" وصف جهان بشری نیست، بلکه وصف یک شیوهٔ زندگی[1] خاصّ است که همهٔ پدیده‌های انسانی را، اعمّ از پدیده‌های فردی و پدیده‌های جمعی، دربر می‌گیرد و خود را در همه جا و همه چیز، از سلیقه غذایی و مد لباس گرفته تا نظام اقتصادی و رژیم سیاسی، نشان می‌دهد. دربارهٔ این شیوهٔ زندگی جهانگستر سؤالات فراوانی قابل طرح است: آیا واقعاً چنین شیوهٔ زندگی‌ای وجود دارد یا در حال به وجود آمدن هست یا نه؟ اگر بلی، آیا این شیوهٔ زندگی بر اثر تصمیم و فعّالیّت عالمانه و عامدانه کسان یا گروههایی در کارِ جهانگستری است یا بدون اینکه کسی یا گروهی خودآگاهانه و خودخواسته در این جهت بکوشد به صورت طبیعی و جبری در حال جهانی شدن است؟ آیا می‌توان در برابر این روند جهانی شدن ایستاد؟ آیا مقاومت در برابر این روند، اگر ممکن باشد، مطلوب هم هست یا نه؟ این روند، روی هم رفته، به سود بشریت است یا به زیان آن؟ و....

و ممکن است "جهانی شدن" به معنا یا معانی دیگری هم فهم و اراده شده باشد. خود من معنای مُحَصَّلِ دیگری از این لفظ در ذهن ندارم و، از این رو، دامن سخن را به همین دو معنایی که گفته شد محدود می‌کنم.

از سوی دیگر، واژهٔ "عرفان" نیز خالی از ابهام و ایهام نیست. مشهورترین (ولی، نه همه) معنانی که از این لفظ اراده و فهم می‌شود عبارتند از:

1. form of life

۱. عقیده به اینکه حقیقت نهایی در باب عالم واقع را نه با تجارب متعارف می‌توان دریافت، نه با عقل، بلکه به آن فقط به مددِ تجربهٔ عرفانی یا شهود عرفانی غیرعقلی می‌توان راه یافت؛ به عبارت دیگر، عقیده به اینکه حاقّ واقع بیان‌ناپذیر است و به هیچ شیوهٔ متعارفی، اعمّ از تجربی و عقلی، قابل تجربه نیست؛ و به عبارت سوّم، این آموزه یا عقیده که معرفت مستقیم به خدا یا حقیقت روحانی یا واقعیّت نهایی یا واقعیّت مطلق یا وجود محض (= بَحت) یا صِرف‌الوجود یا صورت (= مثال) کامل از طریق شهود، بصیرت یا اشراق بیواسطه و به نحوی متفاوت با استدلال یا ادراک حسّی متعارف قابل حصول است.

۲. آموزهٔ الاهیّاتی ـ مابعدالطّبیعی ارتباط و وصال امکانی یا بالقوّهٔ نَفْس انسانی با خدا.

۳. تجربهٔ غیرعقلی و غیرمتعارف از واقعیّت همه‌گیر (یا واقعیّتی متعالی)، که از طریق آن «خود» شخصِ صاحبِ تجربه در آن واقعیّت، که معمولاً مبدأ یا منشأ وجود همهٔ موجودات تلقّی می‌شود، ادغام می‌گردد. به تعبیری دیگر، تجربهٔ وصال عرفانی یا اتّصال مستقیم به واقعیّت نهایی، و به تعبیر سوّم، تجربهٔ بیواسطه یا دست اوّل انسان از ارتباط مستقیم با خدا.

۴. تجربهٔ عینیّت یا اتّحاد تامّ با همهٔ موجودات یا با واقعیّتی عالی‌تر، که در آن میان فرد صاحب تجربه و امر مورد تجربه تمایزی نیست. «من» یکسره در «همه» یا «امر یگانه» مستغرق می‌شود و جدایی فاعل شناسایی از متعلَّق شناسایی از میان برمی‌خیزد. (استغراق تامّ)

۵. تجربهٔ وحدت با همهٔ موجودات یا با واقعیّتی عالیتر، که در آن، در لحظهٔ تجربه، آگاهی به تمایز میان «خود» (فرد)ی که صاحب تجربه است و امر مورد تجربه وجود دارد. فرد، به مثابهٔ یک مُدْرِکِ متمایز، در برابر «همه» قرار می‌گیرد. «من» در محضر «همه» است. (استغراق غیرتامّ)

به گمان بنده، بهتر است که برای اشاره به معانی (۳)، (۴)، و (۵) از اصطلاح ''تجربهٔ عرفانی'' استفاده شود و اصطلاح ''عرفان'' فقط برای دلالت بر معانی (۱) و (۲) به کار گرفته شود. به هر تقدیر، معانی (۱) و (۲) تفاوت ماهوی با معانی(۳)، (۴)، و (۵) دارند. عرفان در معانی (۱) و (۲) اوّلاً و بالذّات مسألهای مابعدالطّبیعی و فلسفی است و حال آن که در معانی (۳) تا (۵) اوّلاً و بالذّات مسألهای روانشناختی است. عرفان در معانی (۳) تا (۵)، یعنی عرفان روانشناختی، تاریخی به قدمت تاریخ بشر دارد، منحصر به نژاد خاصّی نیست، بیشک یکی از خاستگاههای اصلی دین شخصی است، و ظهور یا افولش دائرمدار صدق یا کذب عرفان در معانی (۱) و (۲) نیست. امّا عرفان در معانی (۱) و (۲)، یعنی عرفان مابعدالطّبیعی و فلسفی یا عرفان نظری، تاریخی بسیار کوتاهتر از تاریخ بشر دارد، در نژادها، اقوام، فرهنگ‌ها، ادیان و مذاهب مختلف اشکال و صورِ متفاوتی یافته است و، از این رو، به مسلکها و مشربهای گونه‌گونی قابل تقسیم است. این مسلکها و مشربها بیشتر در سه ناحیه با یکدیگر اختلاف و تفاوت دارند: در ناحیهٔ تصوّری که از خدا یا واقعیّت نهایی دارند، در ناحیهٔ تلقّی که از «خود» یا «من» یا «نفس» دارند و در ناحیهٔ طریقهای که برای نیل به وصال یا اتّحاد با خدا یا امر مطلق پیشنهاد می‌کنند.

حال که مراد خودم را از دو واژهٔ ''جهانی شدن'' و ''عرفان''، با ایجاز هرچه تمامتر ـ که بیم آن دارم که ایجاز مُخِلّی باشد ـ ، روشن کردم، شاید بتوانم به پرسش شما که ''آیا جهانی شدن سلباً یا ایجاباً تأثیری بر عرفان دارد یا نه؟'' پاسخی بدهم.

اگر مراد از ''جهانی شدن'' معنای اوّل آن باشد، می‌توان گفت که این روند بر عرفان، به معانی(۳) تا(۵) ، تأثیر آشکار و قابل وصف و تبیینی

ندارد، امّا بر عرفان، به معانی (۱) و (۲)، تأثیر می‌تواند داشت، چرا که نزدیکی و همجواری فرهنگی حاصل از جهانی شدن می‌تواند دیدگاههای فلسفی و مابعدالطّبیعی نظریّه‌پردازان عرفان را تغییر دهد و، احیاناً، به هم نزدیک کند.

و اگر مراد از ''جهانی شدن'' معنای دوّم آن باشد، می‌توان مدّعی شد که روند جهانی شدن ممکن است بر عرفان، چه به معنای مابعدالطّبیعی و فلسفی آن (معانی (۱) و(۲)) و چه به معنای روانشناختی آن (معانی (۳) تا(۵)) تأثیر گذارد، چرا که شیوهٔ زندگی واحدی که احیاناً جهانگستر خواهد شد می‌تواند هم بر قلّت و کثرت وقوع تجارب عرفانی اثر نهد و هم بر دیدگاههای نظریّه‌پردازان عرفان در باب خدا، نَفْس، طریق نَیْلِ نَفس به وصال یا اتّحاد با خدا.

□ **اگر جهانی شدن ناگزیر باشد، عرفان در این روند چگونه می‌تواند بر محدودیّت‌های اقلیمی و فرهنگی و زبانی غلبه کند؟**

■ اگر مراد از ''عرفان'' هر یک از معانی (۳) تا (۵)، که در جواب سؤال اوّل گفته شد، باشد یعنی منظور تجربهٔ عرفانی باشد، می‌توان گفت که عرفان اصلاً با محدودیّت زبانی، اقلیمی و فرهنگی‌ای مواجه نیست تا دربارهٔ کیفیّت غلبه‌اش بر این محدودیّت‌ها سخن بگوییم؛ بلی، عارف صاحب تجربه وقتی در مقام مفهومی‌سازی[1] و بیان[2] تجربهٔ خود برمی‌آید، یعنی وقتی که می‌خواهد تجربه را، که آگاهی‌ای حضوری و فردی است، در قالب ذهن و زبان درآورد، تا علمی حصولی و جمعی شود، با

1. conceptualization
2. expression

محدودیّت‌های زبانی و فرهنگی مواجه می‌شود و این محدودیّت‌ها نیز، تا حدّ فراوانی، اجتناب‌ناپذیرند و راهی برای گریز از آنها در اختیار نیست. (در این قسمت از پاسخ، می‌خواهم بگویم که اوضاع و احوال فرهنگی و زبانی بر خود تجربهٔ عرفانی هیچ تأثیری ندارند، بلکه فقط در تعبیر تجربهٔ عرفانی مؤثّرند، و این خلاف قول بعضی از روانشناسان عرفان و فیلسوفان عرفان است که بر این اعتقادند که اوضاع و احوال فرهنگی و زبانی نه فقط در تعبیر و تفسیر و بیان تجربهٔ عرفانی تأثیر دارند، بلکه در نَفْس این تجربه نیز اثر می‌نهند.)

و اگر مراد از "عرفان" یکی از معانی(۱) و (۲) باشد، یعنی منظور نظامهای الاهیّاتی و مابعدالطّبیعی ناظر به تجربهٔ عرفانی باشد، می‌توان پذیرفت که عرفان با محدودیّتهای زبانی، اقلیمی، و فرهنگی مواجه است. به عبارت دیگر، می‌توان پذیرفت که عرفان نظری همیشه و در همه جا تخته‌بند فرهنگ زمانه بوده است. به گمان بنده، غلبه بر این محدودیّت‌ها، تا آنجا که امکانپذیر باشد، در گرو این است که کسانی که در عرفان نظری مطالعه و تحقیق و نظریّه‌پردازی می‌کنند بکوشند تا، حتّی‌المقدور، اوّلاً: مکاتب و نظامهای عرفانی را به مواجهه با یکدیگر ببرند و، در این میان، از دفع نقاط ضعف خود و جذب نقاط قوّت دیگران اعراض نکنند، ثانیاً: فرهنگِ زمان تکوّن هر مکتب و نظام عرفانی را نیک بشناسند و دریابند که چه بخشی از آن فرهنگ هنوز بر اعتبار و قوّت خود باقی است و چه بخشی دیگر اعتبار و قوتی ندارد تا آثاری را که این بخش دوّم بر مکتب و نظام مورد مطالعه و تحقیق نهاده است زائل کنند، ثالثاً: مکاتب و نظامهای عرفانی را از آن مقدار تعبّد بلادلیلی که به متون مقدّس ادیان و مذاهب دارند برهانند، و رابعاً: از پیشرفت‌های مسلّمی که بشر در دو قلمرو

فلسفه (اعمّ از مابعدالطّبیعه، معرفت‌شناسی، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ ذهن، منطق و فلسفهٔ منطق، فلسفهٔ زبان، فلسفهٔ تعلیم و تربیت و فلسفهٔ دین) و روانشناسی داشته است غافل نمانند و از این پیشرفت‌ها در جهت جرح و تعدیل و حکّ و اصلاح مکاتب و نظامهای عرفانی بهره برند.

کلام در روزگار ما*

□ تعریف شما از ''علم کلام'' چیست؟ و آیا برای این علم هویّتی ممتاز و مستقلّ از هویّت فلسفه قائلید؟ اگر بلی، ربط و نسبت این دو حوزهٔ معرفتی را چگونه می‌بینید؟

■ به نظر می‌رسد که این تعریف از ''علم کلام'' تعریف نادرستی نباشد: ''علم کلام علمی است که در آن کوشش روشمندانه‌ای می‌شود، برای اینکه گزاره‌های موجود در متونِ مقدّسِ یک دین و مذهبِ خاصّ و نیز پیشفرضها و لوازم منطقی آن گزاره‌ها ارائهٔ منظومه‌وار[1]، تفسیر، و توجیه شود.''

ممکن است پاره‌ای از الفاظی که در تعریفِ مذکور آمده‌اند نیازمند ایضاح باشند؛ امّا، در اینجا، فقط مُراد از سه لفظِ ''ارائهٔ منظومه‌وار''،

---

*. نشر نخست در: نقد و نظر، سال سوّم، شماره اوّل، ص‌ص ۳۶ـ۱۰.

1. systematic

''تفسیر''، و ''توجیه'' را توضیح می‌دهم. مقصود از ارائهٔ منظومه‌وارِ گزاره‌هایِ دینی و مذهبی این است که آنها را، بر طبق یک اصل یا طرح یا شاکله یا روش منطقی یا معقول، چنان گرد هم آوریم که نظامِ سازواری بسازند که در آن هر گزاره‌ای، برحَسَبِ درجهٔ اهمّیّتش یا برحسب اینکه بر چه گزاره‌هایی متوقّف است یا چه گزاره‌هایی بر آن متوقفند، جایگاه خاصّی داشته باشد. مقصود از تفسیر توضیحِ معنایِ یک گزاره و تعیین مُرادِ گویندهٔ آن گزاره است. واضح است که این کار فقط با توضیح معانی یکایک مفردات و اجزاء گزاره یا ارائهٔ انگاره نَحویِ گزاره انجام نمی‌یابد، بلکه، علاوه بر اینها، نیازمند توجّه به اموری است نظیر شخصیّت و منشِ گوینده، سیاق و مقامی که گزاره در آن گفته شده، تأکیدی که احیاناً بر پاره‌ای از اجزاء گزاره رفته، حالات و احساسات و عواطفی که اظهار آن گزاره پدید آورده، و کاری که اظهار آن گزاره کرده است (مانند درخواست، امر یا نهی، وعد یا وعید، پیشنهاد، توصیه، تصحیح، و ستایش یا نکوهش). و مقصود از توجیهِ گزاره‌های دینی و مذهبی دفاع از صدق یا معقولیّت‌آنهاست، به روشی استدلالی. البتّه دفاع از صدق گزاره‌های دینی و مذهبی ـ که در نزد متکلّمان قدیم کمال مطلوب محسوب می‌شد ـ فرق بسیار دارد با دفاع از معقولیّت‌این گزاره‌ها ـ که متکلّمان جدید بدان قناعت می‌کنند؛ ولی، به هر تقدیر، هر دو در این جهت مشترکند که می‌خواهند نشان دهند که اعتقاد ورزیدن به گزاره‌های دینی و مذهبی از لحاظ معرفتشناختی خردپسند است، و از دیدگاه اخلاقی درست.

علم کلام، با توجّه به تعریفی که از آن ارائه شد، هویّتی دارد کاملاً ممتاز و مستقلّ از هویّت فلسفه؛ خواه مرادمان از ''فلسفه''کوششی نظری و

عقلی در جهت ارائه دیدگاهی منظومه‌وار و جامع به کلّ عالم واقع باشد، خواه سعی در جهت توصیفِ کُنه و حاقّ واقعیّت‌ها، و خواه پژوهش نقّادانه در باب پیشفرضهای حوزه‌های معرفتی گونه گون. روشن است که کلام و فلسفه، هم از حیث موضوع، هم از حیث روش، و هم از حیث غایت با یکدیگر تغایر و تفاوت دارند.

در عین حال، این دو حوزه معرفتی با یکدیگر ارتباط و تعامل هم دارند. فلسفه می‌تواند بر کلام، هم در مقام ارائه منظومه‌وار گزاره‌های دینی و مذهبی، هم در مقام تفسیر آن گزاره‌ها، و هم در مقام توجیه آنها، تأثیر نهد. سیر، تحوّل، و پیشرفت فلسفه هم پرسش‌هایی نو در برابر بشر می‌نهد و هم پاسخ‌هایی نو به پرسش‌های کهن او می‌دهد. پرسش‌های نو می‌توانند متکلّم را برانگیزند تا، برای پاسخگویی به آنها، به متون مقدّس دین و مذهب خود رو کند. مجموعهٔ پاسخ‌هایی که، به گمانِ متکلّم، متون مقدّس دینی و مذهبی به پرسش‌های نو می‌دهند می‌تواند گزاره‌های دینی و مذهبی را نظام جدیدی ببخشد. اینکه متکلّمان قدیم ما گزاره‌های دینی و مذهبی را در نظامی مندرج می‌ساختند که آغازش توحید بود و میانه‌اش نبوّت و فرجامش معاد ناشی از این بود که مجموعه خاصّی از پرسش‌ها در اذهانشان خَلَجان داشت که پاسخ‌های آن پرسش‌ها وقتی که از متون مقدّس استنباط می‌شدند جز بدین صورت انتظام نمی‌توانستند یافت. اگر ذهنِ متکلّمِ روزگار ما را پرسش‌های دیگری بگَزَد و او، طبعاً، پاسخ‌های آنها را از متون مقدّس طلب کند و، پس از دریافت پاسخ‌ها، درصدد برآید که آنها را سروسامان بخشد، هیچ بعید نیست که نتواند آنها را در همان نظام کلامیِ قدما جای دهد و، به همین جهت، بناگزیر به تنظیم نظام جدیدی دست زند.

پاسخ‌های نویی که فلسفه به پرسش‌های کهن می‌دهد نیز می‌توانند بر کلام تأثیر گذارند. پاسخ‌های نو در فلسفهٔ مابعدالطّبیعه، فلسفهٔ ذهن، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ اخلاق، و بسیاری از شاخه‌هایِ دیگرِ فلسفه، تفسیر متکلّم را از گزاره‌های دینی و مذهبی دگرگون می‌توانند کرد. فی‌المثل، شکّ نیست که متکلّم، بسته به اینکه کدام یک از نظریّات فلسفی را در باب نَفْس و چند و چون ارتباط آن با بدن پذیرفته باشد، تفسیری از گزاره‌های دینی و مذهبی راجع به زندگی پس از مرگ به دست می‌دهد که اگر رأی فلسفی‌اش دگرگون شود آن تفسیر نیز باید جای خود را به تفسیر دیگری بسپرد.

پاسخ‌های نو در فلسفه، دفاع عقلانی و توجیه متکلّم را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهند. در دفاع از صدق یا معقولیّت گزاره‌های دینی و مذهبی بناچار باید به یک سلسله گزاره‌های دیگر متوسل شد که، به زعم شخص مدافع، مخاطبان و حریفان او آنها را قبول دارند. این گزاره‌ها می‌توانند از پاسخ‌های نوِ فلسفه، که طرف مقابلِ شخص متکلّم آنها را پذیرفته است، اخذ شوند. هرگونه تبدّل و تحوّلی که در آراء فلسفی مخاطبانِ متکلّم رخ دهد تبدّل و تحوّل متناظری را در چند و چون استدلال‌های مدافعه‌گرانه متکلّم الزام می‌کند.

کلام هم می‌تواند بر فلسفه تأثیر نهد، و این تأثیر عمدةً از این طریق صورت می‌پذیرد که کلام مسائل جدیدی در پیش روی فلسفه می‌گذارد و فیلسوفان را به تأمّل و تفکّر در باب آن مسائل دعوت و ترغیب می‌کند. حاصل تأمّلات و تفکّرات فیلسوفان گاه ممکن است موجبات خوشنودی متکلّم را هم فراهم نیاورد، امّا، به هر تقدیر، سببساز پویایی و دگرگونی فلسفه می‌تواند بود.

□ عللِ شکوفایی و بالندگیِ علم کلام را در قرون اوّلیهٔ اسلام چه می‌دانید؟ آیا معتقدید که در چند سدهٔ اخیر این علم دچار رکود شده است؟ اگر بلی، ماهیّت و علل این رکود را چه می‌دانید؟ آیا عقلگرایی و نقلگرایی در پیشرفت یا عقب‌ماندگی کلام تأثیری مثبت یا منفی دارند یا نه؟ اگر بلی، چند و چون این تأثیر را تعیین کنید.

■ این سؤال تا حدّ فراوانی ماهیّت تاریخی دارد و، از این رو، جوابگویی درخور و درست به آن نیازمند تتبّعات و استقصائات تاریخی بسیاری است که این بنده هیچگاه نداشته است. لاجرم آنچه گفته می‌شود باید با قید احتیاط تلقّی گردد و، به احتمال قویّ، از کمبودها و کژی‌هایی خالی نیست.

شاید بتوان گفت که نطفهٔ علم کلام اسلامی در سال‌هایِ پایانیِ دههٔ چهارمِ سدهٔ نخست هجری، و در طیّ جنگ صفّین و با ظهور خوارج، منعقد شد. "نظریّهٔ سیاسی خوارج این بود که بر امّت اسلامی رئیسی باید حکومت کند که دعوی او نسبت به این منصب مبتنی بر این باشد که وی صالح‌ترین مسلمانان است. به عقیدهٔ آنان، کسانی که عملاً می‌کوشیدند تا عالی‌ترین مناصب را احراز کنند، و نیز کسانی که از اینان پشتیبانی می‌کردند، تا حدّ زیادی گناهکار بودند. این نظریّه، در آغاز، ماهیّتی منحصراً سیاسی داشت، امّا به نتایجی انجامید که برای تکوّن و تطوّر کلام اسلامی بیشترین اهمّیّت را یافت. زیرا موضع خوارج حاویِ نطفهٔ رأیِ عمدهٔ قَدَریّه است و قَدَریّه طلایه‌داران معتزله بودند و معتزله بر اسلامِ اوّلیّه چنان تأثیر فراخ‌دامنه‌ای داشتند و در برابر آن چنان مسائل مهمّی نهادند که اگر بگوییم که اسلام را به بحرانی دچار کردند سخنی بگزاف نگفته‌ایم. تاریخ مسیرِ منطقِ تسلسلِ این آراء و نظرات را پی گرفت.... اگر

امّت اسلامی را خوارج به پاسخگویی به پرسش‌های خود وادار نکردند، جریان رشد تاریخی خودِ این امّت او را به این کار واداشت. وقتی که، در سال ۴۱ هجری، معاویه خلیفه شد و مناصب عالی را اعقاب همان کسانی که سرسخت‌ترین مخالفان حضرت محمّد(ص) بودند تصدّی کردند، یعنی حاکمانی که در رفتار شخصی‌شان تقریباً چیزی از اوصاف درخور مسلمانان راستین به چشم نمی‌خورد، مسأله‌ای که خوارج طرح کرده بودند برای امّت اهمّیّت اساسی‌ای یافت.» و پیشفرضها و لوازم این مسأله نَرم نَرمک به ظهور و رشد کلام اسلامی انجامید.[1]

به هر حال، اختلافات و منازعات سیاسی مسلمانان خاستگاه کلام اسلامی شد؛ و به همین جهت هم هست که مسائلی از قبیل فرق میان ایمان و اسلام، ماهیّت اسلام و کفر، اهل نجات و اهل هلاک، حقیقت ایمان و چند و چونِ ارتباط آن با عمل، امکان افزایش یا کاهش ایمان، وضعِ گناهکار توبه‌ناکرده‌ای که مؤمن است، و مسألهٔ خلافت از نخستین مسائلی‌اند که در قلمرو کلام اسلامی مورد بحث واقع شده‌اند. و به گفتهٔ پاره‌ای از محقّقانِ تاریخ کلام اسلامی، مانند جورج قنواتی، چون اسلام، لااقلّ در تلقّی سنّتی‌ای که از آن وجود داشته است، "دین و دولت" بوده است، جای شگفتی هم نیست که نطفهٔ علم کلام آن در طیّ کشمکش‌های سیاسی انعقاد یافته باشد.

ولی، علل دیگری هم در شکوفایی و بالندگی علم کلام، در قرون اوّلیّهٔ اسلام، سهم داشته‌اند. قرآن کریم، به عنوان کتاب دینی‌ای که نه تاریخِ

---

۱. رجوع کنید به:
Wensinck, A. J., *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development*, 2nd ed.(New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation,1979), pp. 36 ff.)

قوم برگزیدهٔ خداست (برخلاف تصوّری که یهود از کتاب دینی خود داشته و دارند)، و نه شرح احوال و اقوال حضرت محمّد(ص) (برخلاف تصوّری که مسیحیان از اناجیل دارند)، بلکه سخن خداست با انسانها، در این میان سهم عمده‌ای داشته است. به گمان این بنده، دو ویژگی این کتاب آسمانی، در این جهت، شأن انگیزانندگی قویّ‌ای داشته است. یکی دعوت، تشویق و ترغیب، و توصیهٔ قرآن به تعقّل، تفکّر، تفقّه، و کسب علم، که در میان کتب دینی و مذهبیِ ادیان و مذاهب جهان بینظیر است، و دیگری عدم ارائهٔ پاسخ‌های صریح و قاطع به بیشتر پرسش‌های کلامی و فلسفی‌ای که برای مسلمانان پیش می‌آمده است. این ویژگی دومِ قرآن کریم جای بحث و فَحص فراوان دارد، و علی‌الخصوص تدقیق در مقتضیات و موجبات آن بسیار بجاست، ولی، به هر تقدیر، سبب شده است که رجوع به این کتاب شریف، عملاً، فیصله‌بخشِ جرّوبحث‌های فکری و عقیدتیِ مسلمانان نباشد، و این، به نوبه خود، باعثِ داغ ماندن تنور جرّوبحث‌ها، و رونق و رواجِ بازار متکلّمان می‌شده است. اگر قرآن کریم، در هر یک از مسائل و فروع علم کلام، موضع صریح و قاطعی ارائه می‌کرد، نه هر مکتب و نحلهٔ کلامی‌ای می‌توانست قول خود را به این کتاب مستند و منتسب سازد و نه جرّوبحث‌های مکاتب و نحله‌های کلامی همچنان استمرار و دوام می‌توانستند یافت. از نفی و رفعِ تالی این قضیّهٔ شرطیّه می‌توان به نفی و رفع مقدّم آن پی برد.

ادیان پیش از اسلام نیز در تکوّن و رشد علم کلام سهم داشته‌اند. در این میان، سهم عمده، البتّه، از آنِ ادیانی است که یا در مدّت بیست وسه سال نبوّت پیامبر اسلام(ص) در شبه جزیره عربستان حضور داشته‌اند و یا بر اثر فتوحات بعدی مسلمانان در قلمروهای دو امپراتوری عظیم آن

روزگار، یعنی امپراتوری ساسانی در شرق و امپراتوری بیزنطه (=بیزانس) در غرب، با اسلام و مسلمانان تماسّ و اصطکاک یافته‌اند. مواجهه‌های رسمی یا غیررسمی و دشمنانه یا دوستانه‌ای که مسلمانان با یهودیان، مسیحیان، پیروان آیین مانی، پیروان کیش مزدک، و زرتشتیان داشته‌اند در نحوهٔ شکل‌گیری کلام تأثیر تامّ داشته، و این تأثیر را در جای جایِ مباحث کلامی بخوبی می‌توان دید و نشان داد.

فلسفهٔ یونان هم، در این جریان، سهم خاصّ خود را داشته است. متکلّمان اسلامی، به درجات و مراتب متفاوت، به فلسفهٔ یونان به چشم مجموعهٔ معرفتیِ منظومه‌وار و هماهنگی می‌نگریستند که می‌تواند مبنای استواری باشد برای دفاعیّه‌هایی که از دین خود، در برابر سایر ادیان، و از مکتب کلامی خود، در برابر دیگر مکاتب کلامی اسلامی، فراهم می‌آوردند. اینکه آیا این تلقّی از فلسفهٔ یونان تلقّی درستی بود یا نه، مسأله‌ای است که در اینجا از آن بحث نمی‌توان کرد (اگرچه، به عقیدهٔ من، تلقّی درستی نبود)؛ ولی، به هر حال، این خادم، اگر خدمتی هم کرد، باری در مخدوم تأثیراتی نیز بر جای گذاشت که، دست کم به نظر جمعی از علما و متفکّران مسلمان و غیرمسلمان، تأثیرات چندان مثبتی هم نبود.

و امّا در باب بخش دوّم این سؤال، باید گفت که سه مفهوم ”پیشرفت“، ”رکود“، و ”انحطاط“ ـ یا ”پَسْرفت“ ـ وقتی که بر یک رشتهٔ علمی اطلاق می‌شوند، وضوح خود را از دست می‌دهند و ابهام می‌یابند. قبل از اینکه به پرسشِ ”آیا فلان علم، در فلان مقطع تاریخی، در حال پیشرفت بوده است یا در حال رکود یا در حال انحطاط؟“ پاسخ دهیم، و حتّی پیش از اینکه پرسش مذکور را مطرح کنیم، باید بدانیم که مراد از پیشرفت یا رکود یا انحطاط یک علم چیست یا چه می‌تواند بود.

و تعیین این مراد کاری است دشوار و، در باب بعضی از علوم، که علم کلام یکی از آنهاست، دشوارتر. من، در اینجا، بدون اینکه به این کار دشوار بپردازم، نکاتی چند دربارهٔ این بخش و بخش‌های بعدی این سؤال می‌گویم و، در عین حال، اعتراف می‌کنم که این چند نکته، به جهت اینکه بدون پرداختن به آن کارِ دشوار بیان می‌شوند، دقیقاً جواب سؤال مذکور نیستند.

نکتهٔ نخست آن که اگر هدف علم کلام این باشد که گزاره‌های دینی و مذهبی را، و نیز پیشفرضها و لوازم منطقی آنها را، ارائهٔ منظومه‌وار، تفسیر، و توجیه کند، باید پذیرفت که علم کلام، به هیچ روی، تاکنون بدین هدف نائل نیامده است و، چون چنین است، باید همچنان در تک‌وپو و سعی و سیر باشد.

نکته دوّم آنکه در علم کلام اسلامی، از قرن هشتم هجری تا همین اواخر، نه پرسش نویی طرح شده و نه پاسخی نو به پرسش کهنی ارائه شده است و، بدین معنا، این علم در این قرون، نسبت به قرنهای قبل از قرن هشتم، دچار رکود بوده است. به گمان این بنده، شاید بتوان علل این رکود را چنین برشمرد: نخست آنکه آزادی بیانِ عقیده، در درون قلمرو اسلامی، از پیروان سایر ادیان و مذاهب، روز به روز، بیشتر سَلْب شد. ناگفته پیداست که طرح پرسشهای نو و / یا ارائهٔ پاسخهای نو به پرسشهای کهن شرط لازمش این است که همگان حقّ و اذنِ بیان عقیدهٔ خود را داشته باشند. اگر این حقّ از کسانی بکلّی سلب شود یا در موردشان محدودیّت یابد، علی‌الخصوص اگر کسانی که حقّ بیانشان سلب یا تحدید شده از مخالفان فکری و عقیدتی ما باشند ـ که تقریباً همیشه همین طور هم هست ـ نه پرسش نویی پرسیده می‌شود و نه پاسخ نویی داده

می‌شود. اینکه سلب یا تحدیدِ حقّ بیانِ عقیده، از لحاظ اخلاقی، حقوقی، و شرعی و فقهی، درست باشد یا نباشد در این جهت هیچ تأثیری ندارد. عقیدهٔ مخالفان اگر اظهار نشود، اعمّ از اینکه این عدم اظهار صواب باشد یا خطا، به هر حال، اثر مذکور مترتّب خواهد شد. تسامح و مدارا نسبت به ظهور و بروز عقاید دیگران شرط لازم رشد علم کلام است، خواه علم فقه این ظهور و بروز را مُجاز بداند و خواه نداند. دوّم آنکه، در ذهن و ضمیر متفکّران مسلمان، دین اسلام، روز به روز، بیشتر با فلسفهٔ یونان پیوند و گره خورد. تا زمانی که اقبال به فلسفهٔ یونان به معنای اقبال به تفکّر عقلانی بود، یعنی تا زمانی که فلسفهٔ یونان بدین جهت که نوعی تفکّر عقلانی بود، مورد عنایت و اهتمام مسلمانان قرار می‌گرفت، کلام اسلامی، کمابیش، در حال پیشرفت بود؛ امّا از زمانی که اقبال به این فلسفه اقبال به یگانه تفکّر عقلانی تلقّی شد، یعنی از زمانی که مسلمانان فلسفهٔ یونان را نوع فرید و بیبدیل تفکّر عقلانی انگاشتند و طبعاً نسبت به آراء مخالفِ آراء افلاطون و ارسطو ــ که با کمال تأسّف نسبت به اختلافات عمیق فکریِ این دو نیز جهل یا تجاهل داشتند ــ بی‌مهر و سست‌باور شدند، کلام دچار رکود شد. سوّم آنکه: ارتباط علم کلام با مسائل واقعی و عینی و ملموس زندگی فرد و جامعهٔ مسلمان نیز، روز به روز، ضعیفتر شد. علم کلام، وقتی با پرسش نو رو به رو می‌شود که به سراغ زندگی واقعی و عملی فرد و جامعه برود، چرا که این زندگی است که دائماً در معرض تحوّل و تطوّر و لاجَرَم آبستن سؤالات جدید است. علم کلام در فرهنگ دینی‌ای رشد می‌کند که، در آن فرهنگ، متدیّنان باور داشته باشند که دین برای انسان است، نه انسان برای دین؛ و به تعبیر حضرت عیسی(ع): "سبت برای آدمی مقرّر شده است، نه آدمی برای سبت"

(انجیل مَرقُس، باب دوّم، آیهٔ ۲۷). در چنین فرهنگی، شخص متدیّن نسبت خود را به دین نسبت بیمار به پزشک می‌بیند، نه نسبت باغبان به باغ؛ و چون چنین می‌بیند، مشکلات خود را به صورت سؤال در برابر دین می‌نهد و از آن جواب می‌خواهد؛ و در این سؤال کردن‌ها و جواب‌دادن‌های مستمرّ و مدام است که علم کلام به پیش می‌رود.

نکتهٔ سوّم آنکه به نظر نمی‌رسد که بتوان گفت: عقلگرایی یا نقلگرایی در پیشرفت یا رکود کلام تأثیری مثبت یا منفی داشته‌اند. البتّه، شکّ نیست که فرقِ فارقی هست میان متکلّمی که معتقد است که برای حلّ هر مسأله و رَفْع هر مشکلی باید نخست به عقل، یعنی به مجموعهٔ معلوماتی که از غیر طریق وحی الاهی حاصل آمده است یا حاصل آمدنی است، رجوع کرد و فقط در صورتی که عقل نتواند آن مسأله و مشکل را حلّ و رفع کند باید به متون مقدّس دینی و مذهبی روی آورد(=اعتقاد به نوعی عقلگرایی)، و متکلّمی که اعتقاد دارد که برای حلّ و رفع هر مسأله و مشکلی وظیفهٔ ما این است که ابتداءً به متون مقدّس دینی و مذهبی‌مان روی آوریم و فقط در صورتی باید به عقل رجوع کنیم که راه‌حلّ و رفع مسأله و مشکل‌مان را در آن متون نیابیم(=اعتقاد به نوعی نقلگرایی). امّا فرق میان این نوع عقلگرایی و این نوع نقلگرایی، به خودی خود، هیچ یک از این دو را عامل پیشرفت یا رکود کلام نمی‌سازد. همچنین، بیشکّ، فرقِ فارقی هست میان متکلّمی که عقل را فقط ابزار و وسیله یا روشی می‌داند که به توسّط آن می‌توان و باید راه‌حلّ و رفع مسائل و مشکلات را از متون مقدّس دینی و مذهبی استکشاف و استخراج کرد(=اعتقاد به نوعی نقلگرایی)، و متکلّمی که عقل را فقط ابزار و وسیله یا روش استکشاف و استخراج جوابهای متون مقدّس به سؤالات آدمیان نمی‌داند،

بلکه منبع مستقلّی نیز قلمداد می‌کند که جواب بسیاری از سؤالات را هم از او باید خواست و گرفت (=اعتقاد به نوعی عقلگرایی). لکن این فرق نیز، فی حدّ نفسه، نمی‌تواند نقلگرایی یا عقلگرایی راسببساز پیشرفت یا رکود کلام جلوه‌گر سازد. و باز فرق فارقی هست میان متکلمی که قائل است به اینکه اگر بین یافته‌های عقل و گزاره‌های موجود در متون مقدّس دینی و مذهبی، تعارضی واقعی ـ و نه صرفاً ظاهری ـ مکشوف افتد باید جانب عقل را گرفت (= اعتقاد به نوعی عقلگرایی) و متکلّمی که قائل است به اینکه، در صورت کشف چنان تعارضی، باید جانب متون مقدّس را گرفت (=اعتقاد به نوعی نقلگرایی). ولی این فرق هم معلوم نمی‌کند که نقلگرایی یا عقلگرایی عامل پیشرفت یا رکود کلام بوده است.

ناگفته نگذاریم که هر یک از عقلگرایی[1] و نقلگرایی[2]،وقتی که با یکدیگر در تقابل می‌افتند، غیر از سه معنایی که ذکر کردم، معانی دیگری نیز می‌توانند داشت که، چون گمان ندارم که مرادِ سؤال کننده باشند، از ذکر آنها درمی‌گذرم.

□ کلام چه ربط و نسبتی با الف) تفسیر قرآن، ب) علم‌الحدیث، ج) اخلاق، و د) فقه دارد؟ کلام به کدامیک از این علوم نیازمند است و کدامیک از اینها به کلام نیازمندند؟

■ تفسیر قرآن و بخشی از علم‌الحدیث، که به تجزیه و تحلیل متن احادیث می‌پردازد و سعی در فهم و شرح احادیث دارد، جزء علم کلامند و طبعاً علم کلام به آنها نیازمند است. در جواب سؤال اوّل گفته شد که علم کلام

1. Rationalism
2. Revelationism

کوشش روشمندانه‌ای می‌کند، از جمله، در جهت تفسیر گزاره‌های موجود در متون مقدّس دینی و مذهبی؛ و چون این متون، در مورد دین اسلام، عبارتند از قرآن و احادیث، تفسیر مذکور هم شامل تفسیر قرآن می‌شود و هم شامل شرح احادیث.

و امّا بخش دیگر علم‌الحدیث، که، به اعتباری، مقدّم است بر بخش پیشگفته، یعنی بخشی که بدین بحث می‌پردازد که آیا احادیثی که ما اکنون در اختیار داریم واقعاً از پیامبر اسلام(ص) و سایر شخصیّت‌های مقدّس دین و مذهب صادر شده‌اند یا نه، خود جزء علم کلام نیست، ولی از علومی است که مورد حاجت علم کلام هست. متکلّم نخست باید احراز کند که گزاره‌ای از پیامبر اسلام(ص) یا شخصیّت مقدّس دیگری صادر شده است و، بنابراین، گزاره‌ای دینی و مذهبی محسوب تواند شد تا آنگاه به تفسیر و شرح آن و گنجاندنِ آن در یک نظام عقیدتی و توجیه آن دست زند.

و امّا ربط و نسبت کلام با اخلاق و فقه؛ اگر اخلاق و فقه را دو علمی بدانیم که، به ترتیب، بایدها و نبایدهای ناظر به افعال جوانحی و باطنی و افعال جوارحی و ظاهری را، از دیدگاه دین و مذهب، باز می‌گویند، می‌توان گفت که هم کلام به این دو علم محتاج است و هم این دو علم به کلام حاجت دارند. در جای دیگری[1] گفته‌ام که چون علم کلام، لااقلّ امروزه، تقریباً همهٔ گزاره‌های موجود در متون مقدّس را شامل می‌شود، اعمّ از آنها که ناظر به واقعند و آنها که ناظر به ارزشند، بالطّبع با گزاره‌های ناظر به ارزش اخلاقی و فقهی سر و کار دارد. متکلّم، با فرض اینکه احکام ارزشی اخلاقی و فقهی واقعاً از احکام ارزشی دین و مذهب اوست،

---

۱. مجلّهٔ نقد و نظر، سال اوّل، شمارهٔ دوّم، بهار ۱۳۷۴، ص‌ص ۳۷ـ۳۵.

یعنی با قبول قول فقیه و عالم اخلاق، در صدد دفاع از آنها بـرمی‌آید و، بدین جهت، به این دو علم، که اثبات می‌کنند که آن احکام ارزشی از دل متون مقدّس برآمده‌اند، محتاج است. امّا، از سوی دیگر، این دو علم بـه کلام حاجت دارند، چراکه مبانی کلامی در چند و چون استنباطات فقیه و عالم اخلاق از متون مقدّس تأثیر قاطع دارند، به تفصیلی که از حوصلهٔ این اقتراحیّه بیرون است.

□ به نظر شما، کلام از چه علومی تغذیه می‌کند؟ (مراد از "علوم" همه علوم بشری، اعمّ از تجربی، فلسفی، تاریخی، و شهودی است)

■ به نظر می‌رسد که کلام از همهٔ علوم بشری، اعـمّ از تجـربی، فـلسفی، تاریخی، و شهودی، تغذیه می‌کند (در این باره، نیز رجوع کنید به همان شماره مجلّهٔ نقد و نظر، ص۳۸)؛ اگرچه چند و چون تغذیه، در موارد مختلف، متفاوت است. فی المثل، کیفیّت استفاده کلام از منطق، یکسره، با کیفیّت استفاده این علم از سایر علوم فرق دارد. آنچه در منطق آموخته می‌شود در کلام "استعمال" می‌شود؛ و حال آن که آنچه در علوم دیگر آموخته می‌شود در کلام "مصرف" می‌شود. و باز کمّیّت استفادهٔ کلام از عـلوم تجربی انسانی، به مراتب، بیشتر است از کمّیّت استفادهٔ این علم از علوم تجربی طبیعی.

□ مهمّترین مسائل کلامی روزگار ما، به ترتیب اهمیّت، کدامند؟

■ به گمان این بنده، مهمّترین مسألهٔ کلامی روزگـار مـا، و بـلکه همـهٔ روزگاران، ربط و نسبت تدیّن با تعقّل است، و اینکه چگونه می‌توان هم

تعقّل، تفکّر، و استدلال کرد و به لوازم آنها ملتزم شد، و هم، در عین حال، متديّن ماند. پیشفرضی که بُن‌مایهٔ این مسأله است و تقویت و تضعیف آن، به ترتیب، به صعوبت و سهولت این مسأله می‌انجامد این است که علوم و معارف بشری، یعنی آنها که از غیر طریق وحی الاهی حاصل آمده‌اند، با علوم و معارف الاهی، که فرآوردهٔ وحی‌اند، تعارض دارند.

سنّت و تجدّد*

□ از هر یک از سه واژهٔ "تجدّد" ("مدرنیته"[1]) ، "متجدّدسازی" ("مدرنیزاسیون"[2]) ، و "تجدّدگرایی" ("مدرنیسم"[3]) چه اراده می‌کنید و میان آنها چه تفاوتهای مفهومی‌ای می‌بینید؟

■ من، مانند بسیاری کسان دیگر، از "تجدّد" مجموعهٔ اوصاف و خصائصی را مراد می‌کنم که در تمدّن جدیدی که در طیّ چند قرن اخیر در اروپا و امریکای شمالی به ظهور پیوست، کمابیش، حضور دارند. این اوصاف و خصائص عبارتند از: ۱) شیوه‌ای نو و کارآمد برای مطالعه و تحقیق در باب عالم طبیعت، ۲) فنّاوری‌هایِ ماشینیِ نو، ۳) شیوه‌هایِ نو در

---

*. نشر نخست در: نقد و نظر، سال پنجم، شمارهٔ ۳ و ۴ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸)، ص‌ص ۲۵ـ۴.

1. modernity
2. modernization
3. modernism

تولید صنعتی، ۴) بالا رفتن سطح زندگی مادّی (که نتیجهٔ سه وصف و خصیصهٔ اوّل است)، ۵) سرمایه‌داری و بازار آزاد، ۶) مردمسالاری لیبرال، ۷) فرهنگ عمدةً دنیوی و اینجهانی، ۸) فردگرایی و حرمت به فرد و تفرّد، ۹) عقلگرایی و تحقیق و برنامه‌ریزی عقلانی، و ۱۰) انسانگرایی. درست است که، در طول تاریخ، بسیاری از تمدّنها و جوامع بازارهای نسبةً آزاد داشته‌اند، به فرد و تفرّد حرمت نهاده‌اند، به تحقیقات و برنامه‌ریزی‌های عقلانی اشتغال ورزیده‌اند، لااقلّ بخشی از زندگی اجتماعی‌شان را بیشتر غیردینی تلقّی کرده‌اند، و... ولی، می‌توان گفت که مجموع ده وصف و خصیصهٔ مذکور برای نخستین بار، در طیّ تاریخ بشری، در چند قرن اخیر در یک تمدّن و در چند جامعه جمع شدند و در کنار هم نشستند. و علی‌الخصوص، با ضِرْسِ قاطع، می‌توان گفت که چهار خصیصهٔ نخست، یعنی علم تجربی، فنّاوری، صنعت، و سطح بالای زندگی مادّی، به نحوی بی‌سابقه و منحصر به فرد، در تمدّن جدید اروپا و امریکای شمالی پدیدار شدند.

مرادم از ''متجدّدسازی'' فعّالیّتی آگاهانه و خودخواسته است در این جهت که جوامعی که دارای اوصاف و خصائص فوق‌الذّکر نیستند، کمابیش، واجد آنها شوند. به عبارت دیگر، متجدّدسازی سعی در جهت تشبّه به جوامع موجود در اروپا و امریکای شمالی است. بدین معنا، اگر جامعه‌ای متجدّد شود فرآیند متجدّدسازی در آن جامعه قرین توفیق شده و، طبعاً، به پایان رسیده است. پدید آمدن جامعه‌ای متجدّد، به هر دو معنای واژه ''غایت''، غایت فرآیند متجدّدسازی است، یعنی هم آرمانِ متجدّدسازی است و هم فرجام آن.

و امّا از ''تجدّدگرایی'' فرهنگ یا، به تعبیری دیگر، فلسفهٔ تمدّن جدید غرب (یعنی همان اروپا و امریکای شمالی) را اراده می‌کنم. تجدّدگرایی فرهنگِ تمدنِ متجدّدِ غرب است، یعنی وجه عقیدتی و احساسی و عاطفی آن، یا، به عبارت دیگر، جنبهٔ نگرشی و گرایشی آن. مؤلّفه‌های تجدّدگرایی، به این معنا، را در مصاحبهٔ دیگری در همین مجلّه فهرست کرده‌ام و الآن به این مؤلّفه‌ها فقط اشاره می‌کنم. تجدّدگرایی ۱) مشاهده‌گرا، آزمایشگرا، و تجربه‌گرا، ۲) قائل به عقل جزئی، استدلالگر، و ابزاری، ۳) کمابیش مادّی، ۴) انسانگرا، ۵) فردگرا، ۶) برابری‌طلب، ۷) آزاداندیش و تعبّدستیز، ۸) عاطفه‌گرا، ۹) قائل به پیشرفت بشر، و ۱۰) سنّت‌گریز است.

□ از هریک از دو لفظِ ''سنّت''[1] و ''سنّت‌گرایی''[2] چه مراد می‌کنید و میان آنها چه تفاوتهای مفهومی‌ای می‌بینید؟

■ مراد من از لفظ ''سنّت'' مجموعه‌ای از افکار، احساسات، و افعال موروثی و جاافتاده است که از سوی کسانی قانع‌کننده و حتّی فوق سؤال و چون و چراناپذیر تلقّی شود و از راه تأسّی به اسوهٔ گذشتگان از نسلی به نسلی انتقال می‌یابد.

و مرادم از ''سنّت‌گرایی'' آموزه‌ها و اصول کسانی است که از قبول و تبعیّت سنّت دفاع می‌کنند و سنّت را قابل اعتمادتر از افکار، احساسات، و افعالی می‌دانند که بر اثر تجربه و تفکّر شخصی حاصل آمده‌اند.

---

1. tradition
2. traditionalism

□ **هریک از چهار مفهوم متجدّد[1]، سنّتی[2]، تجدّدگرا[3]، و سنّت‌گرا[4] وصف فرد است یا جامعه یا دورهٔ تاریخی یا...؟**

■ با توجّه به آنچه، در مقام تعیین مراد از واژه‌های "تجدّد"، "تجدّدگرایی"، "سنّت"، و "سنّت‌گرایی"، در پاسخ به پرسش‌های اوّل و دوّم، گفته شد، می‌توان گفت که دو لفظ "متجدّد" و "سنّتی" هم بر فرد قابل اطلاقند، هم بر جامعه، هم بر دورهٔ تاریخی، و هم بر تمدّن. امّا دو لفظ "تجدّدگرا" و "سنّت‌گرا" بیشتر بر فرد اطلاق می‌شوند. اگر این سخن درست باشد، هم فرد سنّتی می‌توان داشت و هم فرد سنّت‌گرا. از سوی دیگر نیز، هم فرد متجدّد می‌توان یافت و هم فرد تجدّدگرا. از این رو، بی‌مناسبت نیست که به فرق میان فرد سنّتی و فرد سنّت‌گرا توجّه کنیم. فرد سنّتی کسی است که در افکار، احساسات، و افعال خود، ناآگاهانه، به اسوهٔ گذشتگان تأسّی می‌کند و گذشتگانی را که مقلّد آنان است چون و چراناپذیر می‌داند. اگر این تأسّی و تعبّد آگاهانه صورت بگیرد، یعنی مثلاً فردی بر اثر مواجهه با یک دلیل قویّ و قاطع یا در نتیجهٔ تفکّر و تأمّل شخصی معتقد شود که تبعیّت از گذشتگان بر اتّکاء به تجارب و تفکّرات شخصی رجحان دارد و در پی این اعتقاد به تقلید آگاهانه و خودخواسته روی آورد، دیگر، با فردی سنّتی سروکار نخواهیم داشت، بلکه با فردی سنّت‌گرا مواجه خواهیم بود. یک انسان سنّتی ممکن است، از دیدگاه یک ناظر بیرونی، زندگی‌ای بسیار شبیه زندگی یک انسان سنّت‌گرا داشته باشد، امّا، در واقع، میان این دو فرق فارقی هست. انسان سنّتی به شیوهٔ سنّتی زندگی می‌کند، فقط بدین جهت که هیچ شیوهٔ دیگری نمی‌شناسد.

---

1. modern
2. traditional
3. modernist
4. traditionalist

یگانه شیوه‌ای که می‌شناسد همین شیوه‌ای است که به ارث برده است. امّا انسان سنّت‌گرا فقط بدین دلیل به شیوهٔ سنّتی زندگی می‌کند که شیوه یا شیوه‌های دیگر زندگی را آزموده و آنها را وافی به مقصود ندیده است یا لااقلّ به اندازهٔ شیوهٔ سنّتی بی‌عیب و اشکال نیافته است. می توان گفت که فرق انسان سنّتی با انسان سنّت‌گرا در این است که اوّلی به علّت بیخبری از شیوه‌های دیگر زندگی و دومی علی‌رغم با خبر بودن از آن شیوه‌ها به شیوهٔ سنّتی زندگی می‌کند. دومی شیوهٔ زندگی سنّتی را خودش آگاهانه برگزیده است، ولی اوّلی این شیوه را دریافت کرده است. اوّلی منفعل و ناآگاه است، و دومی فعّال و آگاه. البتّه میزان آشنایی با شیوه‌هایِ دیگرِ زندگی و میزان آزمودن آنها نیز در میان سنّت‌گرایان یکسان نیست، ولی، به هر حال، آنچه سنّتی را سنّتگرا می‌کند همین آگاهی از دیگراندیشی‌هاو دیگرباشی‌هاست، ولَوْ خودِ این آگاهی امری ذومراتب و مقول به تشکیک باشد و سنّتی یا سنّتگرا بودن را هم امری ذومراتب کند. و به همین جهت است که در جاهای دیگر، و از جمله در مقالهٔ کوتاهی که در مجلّهٔ کیان چاپ شد، گفته‌ام که حساب سنّتگرایان مسلمانی، نظیر رنه گنون، فریتیوف شووان، تیتوس بورکهات، مارتین لینگز، گی‌ایتون، و سیّد حسین نصر، را باید از حساب کسانی که امروزه در کشور ما دم از سنّتی بودن می‌زنند یکسره جدا کرد.

امّا تمایزی را که میان سنّت‌گرا و سنّتی نهادیم نمی‌توان در مورد تجدّدگرا و متجدّد تکرار کرد. انسان متجدّد، از این حیث که متجدّد است، اهل تفرّد و عقلانیّت و، بنابراین، تابع استدلال و منطق است و، از این رو، اگر متجدّد است از سر تحقیق متجدّد است و نتیجةً تجدّدگرا هم هست.

البتّه، از یک نکته غافل نباشیم و تغافل نورزیم، و آن اینکه انسان

سنّتی، انسان سنّت‌گرا، انسان متجدّد، و انسان تجدّدگرا همه را باید سنخ‌های آرمانی[1]ای تلقّی کرد که کمتر انسانی مصداق تامّ و تمام یکی از آنهاست. به بیان دیگر، کمتر پیش می‌آید که یکی از این سنخ‌ها به صورت خالص و ناآمیخته با سنخ دیگری تحقّق یابد. بنابراین، بیشتر بحث بر سر این است که کدام سنخ در یک فرد وجهِ غالبِ شخصیّت اوست.

□ **ربط و نسبت سنّت با دین چگونه است؟ آیا هر سنّتی دینی است یا سنّت غیردینی هم وجود دارد؟ آیا هر دینی سنّتی است یا دین غیرسنّتی هم می‌توان داشت؟**

■ به نظر می‌رسد که هر سنّتی دینی نیست و سنّت غیردینی هم وجود دارد و به همین جهت می‌توان از سنّت ادبی، سنّت هنری، سنّت حقوقی، و سنّت‌های دیگر نیز سخن گفت. البتّه، شاید بتوان مدّعی شد که بخش اعظم سنّت‌ها سنّت‌های دینی است.

و امّا در جواب اینکه آیا هر دینی سنّتی است یا دین غیر سنّتی هم می‌توان داشت باید میان دین به عنوان یک پدیدهٔ تاریخی و دین به عنوان یک امر شخصی فرق نهاد. دین به عنوان یک پدیدهٔ تاریخی همواره کمابیش سنّت‌گریز و حتّی سنّت‌ستیز بوده است؛ یعنی بنیانگذاران همهٔ ادیان و مذاهب همیشه از بخشی کوچک یا بزرگ از سنّت موجود در جامعهٔ خودشان می‌گریخته‌اند و حتّی با آن می‌ستیزیده‌اند. دلیل این مدّعا هم چیزی جز استقراء تاریخی نیست. ولی می‌توان به خود کُتُبِ مقدّس

---

1. ideal types

ادیان و مذاهب هم استشهاد کرد. قرآن، پس از اینکه سخن مشرکان را نقل می‌کند که، در برابر پیامبر اسلام، چیزی جز این نمی‌گفتند که: إنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلیٰ اُمَّةٍ و إنّا علی آثارِهِم مُهتَدُون (ما پدران خویش رادارای آیینی یافتیم و ما با پیروی از آنان راه را می‌یابیم)، به طور کلّی، می‌گوید: وَکذالک ماأرسَلْنا مِنْ قبلک فی قریةٍ مِنْ نذیر إلا قال مُترَفُوها إنّا وَجَدنا آباءَنا عَلیٰ اُمَّةٍ و إنّا عَلیٰ آثارِهِم مُقتَدُون* قال اَوَلَو جِئتُکُم بِأهدیٰ مِمّا وَجَدتُم علیه آباءکُم (و بدینسان پیش از تو نیز در هیچ شهری هشداردهنده‌ای نفرستادیم مگر اینکه خوشگذرانان آن شهر می‌گفتند: ”ماپدران خویش را دارای آیینی یافتیم و ما در پی آنان راه می‌سپریم“ و هشدار دهنده می‌گفت: ”هر چند آیینی برایتان آورده باشم که از آیینی که پدرانتان را بر آن یافتید هدایتگرتر باشد؟!“) از قول مخالفان حضرت موسی هم نقل می‌کند که به وی می‌گفتند: أجِئتَنا لِتَلفتَنا عمّا وَجَدنا علیه آباءَنا (آیا آمده‌ای تا ما را از آیینی که پدرانمان را بر آن یافته‌ایم بازگردانی؟) نزدیک بیست و پنج مورد دیگر، نظیر اینها، هم در قرآن آمده است.اینها همه نشاندهندهٔ اینند که پیامبر اسلام و سایر پیامبران افکار، احساسات، و افعالی ناسازگار با آنچه مقبول و مألوف ذهن و ضمیر معاصرانشان بوده است داشته‌اند و این مطلب را هم خودشان می‌دانسته‌اند و هم مخالفانشان درمی‌یافته‌اند. رجوع به عهد جدید، و علی‌الخصوص اناجیل اربعه، هم شدّت و حدّت سنّت‌گریزی و سنّت‌ستیزی حضرت عیسیٰ را نشان می‌دهد. مواجههٔ بودا با تعالیم و احکام سنّتی برهمنان نیز بر هر متتبّع تاریخ آیین بودا معلوم و واضح است. و این سنّت‌گریزی و سنّت‌ستیزی، تا آنجا که من اطّلاع دارم، در مورد همهٔ بنیانگذاران ادیان و مذاهب مصداق دارد. و اصلاً مگر نه این است که

تعدّد ادیان و مذاهب، خود، به معنای گسیختن هر دین و مذهب از سنّتهای دینی و مذهبی قبل از خود است؟

و امّا دین به عنوان یک امر شخصی، به هیچ روی، نمی‌تواند از نوعی تسلیم و تعبّد و تقلید خالی باشد. تسلیم و تعبّد و تقلید شرط لازم و شرطِ اوّلْ قدمِ متدیّن شدن است، هر چند شرط کافی نباشد. و، به این معنا، هر دینی، یا، به عبارت بهتر، هر تدیّنی سنّتی است.

خلاصه اینکه تاریخ یک دین با سنّت‌گریزی و سنّت‌ستیزی بنیانگذار آن دین آغاز می‌شود، و، به این معنا، سنّت‌گریزی و سنّت‌ستیزی شرط لازم پیدایش دین تاریخی است. امّا همین دین برای اینکه استمرار وجود بیابد باید بی‌چون و چرا مقبول نسلهای پی‌درپی آدمیان قرار گیرد و، به این معنا، سنّت‌گرایی شرط لازم پایایی و ماندگاری دین تاریخی است. بدعتها هم زایندهٔ دینند، و هم کُشندهٔ آن. و این نکته نه فقط از طنز و طیبتی خالی نیست، بلکه حاکی از نوعی سیر دیالکتیکی هگلی در بطن و متن سنّت است. این سیر دیالکتیکی را ویلیام جیمز بدین صورت بیان کرده است: نخست، پیامبری که احوال دینی بسیار شدید و عمیق دارد پیروانی را به سوی خود جلب می‌کند. او و پیروانش جنبشی پدید می‌آورند که از سوی طرفداران سنّت نوعی بدعت تلقّی می‌شود. اگر این جنبش بر اثر تعقیب و آزار طرفداران سنّت شکست بخورد و نابود شود، که هیچ؛ و اگر پیروز شود و باقی بماند خودش تبدیل به سنّت (جدیدی) می‌شود. این سنّت در دست پیروانش تبدیل به چوب و چماقی می‌شود که بر سر هر پیامبر جدیدی که در آینده ظهور کند کوفته می‌شود. امّا این پیامبر جدید بعدی هم همان مسیر پیامبر قبلی را می‌پیماید. و قس علی هذا.

□ آیا سنّت‌زدایی کامل امکان‌پذیر است یا نه؟ اگر بلی، آیا مطلوب هم هست؟ چرا؟

■ برای پاسخ به این پرسش که آیا سنّت‌زدایی کامل امکانپذیر است یا نه، و اگر بلی، آیا مطلوب هم هست یا نه، باید طبیعت انسان را بهتر بشناسیم. آیا انسان چنان ساخته شده است که می‌تواند یکسره از سنّت ببرد؟ و اگر بلی، آیا چنان ساخته شده است که می‌خواهد رشتهٔ پیوند خود را با سنّت بکلی بگسلد؟ و اصلاً آیا انسان «ساخته شده» است یا «در حال ساخته شدن» است؟ یعنی آیا انسان ماهیّت نوعیّهٔ واحدی دارد که ثابت بوده و هست و خواهد بود؟

من جواب این سؤالات را به نحو مستدلّ و قانع‌کننده نمی‌دانم و، بنابراین، نمی‌توانم در مورد آیندهٔ انسان و امکان و مطلوبیّت سنّت‌زدایی کامل از فرد و جامعه بشری سخنی بگویم. امّا وضع کنونی را که می‌نگرم می‌بینم که گویی سنّت‌زدایی کامل، اگر هم مطلوب باشد، فعلاً امکانپذیر نیست. سخن قرآن که می‌گوید: "قُل هاتوا بُرهانکم ان کنتم صادقین" یا سخن بودا که می‌گفت: "من معصوم و خطاناپذیر نیستم؛ بنابراین، آنچه را تعلیم و توصیه می‌کنم خودتان در بوته آزمایش بنهید و اگر از این بوته سرفراز بیرون آمد برگیرید و به کار زنید"، یا سخن سقراط که می‌گفت: "زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد" هنوز مطبوع طبع اکثر آدمیان واقع نشده است. و به همین علّت، اکثر آدمیان کسی مانند سقراط را اسباب زحمت و دردسر و، به گفتهٔ خود سقراط، خرمگس می‌یابند. این سخن، البتّه، نوعی اعتراف است به اینکه متجدّد یا تجدّدگرای خالص و تمام عیار، اگر نگوییم نایاب، لااقلّ کمیاب است.

□ **آیا تجدّدگرایی با هر نوع دینداری‌ای غیرقابل جمع است یا فقط با دینداری سنّتی نمی‌سازد؟ به عبارت دیگر، آیا تجدّدگرایی دینی امکان پذیر است یا خود این مفهوم مفهومی متنافی‌الاجزاء[1] است؟**

■ اگر بپذیریم که شرط اوّل قدم در دینداری ایمان، تعبّد، تسلیم، و تقلید است (مرادم از "تقلید" معنای اصطلاحی این لفظ در فقه و اصول فقه نیست، بلکه تأسّی و تشبّه[2] است)، باید گفت که تجدّدگرایی با دینداری غیرقابل جمع است، مگر اینکه مرادمان از "تجدّدگرایی" همان معنایی که در جواب به سؤال اوّلتان گفتم نباشد، بلکه فی‌المثل صِرفاً به معنای "نواندیشی" باشد. به همین جهت هم هست که من، در چند موضع، گفته‌ام که تعبیر "روشنفکر دینی" را نمی‌پسندم و دقیق نمی‌بینم. بلکه آن را حاوی نوعی تنافی و تنافر اجزاء[3] می‌یابم، زیرا روشنفکری، به معنایی که از معادلهای این لفظ در زبان‌های اروپایی اراده و فهم می‌شود، مقتضی تجدّدگرایی است و تجدّدگرایی با دینداری قابل جمع نیست. بلی، می‌توان (و به نظر بنده، باید) در دین نواندیشی کرد.

بلی، اگر دینداری را به معنایی بسیار عامّ و کلّی بگیریم که حتّی شامل دستیابی به حقوق بشر از طریق فعّالیّت‌های سیاسی و اقتصادی یا حصول حیات جدید از طریق تکنوکراسی یا التذاذ از زندگی سرشار و غنی از طریق تجارب حسّی ناشی از مصرف مواد توهّم‌زا هم بشود، چنانکه کسانی مانند استرنگ[4]، لوید[5]، و آلن[6] "دینداری" را به معنایی تا این حدّ گسترده گرفته‌اند، می‌توان گفت که دینداری با تجدّدگرایی نیز

1. paradoxical
2. imitation
3. paradoxicality
4. Frederick J. Streng
5. Charles L. Lloyd, Jr.
6. Jay T. Allen

می‌سازد، چون، با چنین تلقّی‌هایی از دینداری، شرط لازم دینداری تعبّد و تسلیم نیست تا با تجدّدگرایی ناسازگاری جوهری و ماهوی پیدا کند.

□ آیا بنیادگرایی دینی[1] نوعی دینداری سنّتی است یا نوعی دینداری متجدّدانه؟ چرا؟

■ همه چیز به معانی این الفاظ و اصطلاحات بازمی‌گردد. اگر مراد از "بنیادگرایی دینی" نهضت یا طرز تلقّی دینی‌ای باشد که ظاهرگراست یا التزام دقیق به باورهای سنّتی دارد و مراد از "سنّت‌گرایی دینی" همان باشد که در جواب سؤال دوّم گفته شد، می‌توان گفت که بنیادگرایی دینی می‌تواند نوعی دینداری سنّت‌گرایانه باشد. امّا اگر مراد از "بنیادگرایی دینی" معنای اوّل یعنی ظاهرگرایی باشد ولی مراد از "سنّت‌گرایی دینی" مجموعهٔ آموزه‌هایی باشد که کسانی مانند گنون و شووان تعلیم می‌کنند، در این صورت، بنیادگرایی دینی مخالف و در برابر سنّت‌گرایی دینی است. اهل حدیث سنّی و اخباریان شیعی، که وجه اشتراکشان همان ظاهرگرایی است، هرگز نمی‌توانند با امثال گنون و شووان موافقت داشته باشند. و اگر مراد از "بنیادگرایی دینی" معنای دوّم آن، یعنی التزام دقیق به باورهای سنّتی، باشد و مراد از "سنّت‌گرایی دینی" همان مجموعهٔ آموزه‌های رجال دینی‌ای مثل گنون و شووان، در این صورت، "بنیادگرایی دینی" و "سنّت‌گرایی دینی" اصلاً می‌توانند دو اسم برای یک مسلمّاً باشند.

امّا شما در سؤالتان می‌پرسید که آیا بنیادگرایی دینی نوعی دینداری سنّتی است یا نوعی دینداری متجدّدانه؛ و این نحوهٔ پرسش پیشفرضی

1.religious fundamentalism

دارد، و آن اینکه گویی (لااقلّ) دو نوع دینداری وجود دارد: یکی سنّتی و دیگری متجدّدانه. ولی، همان طور که در پاسخ پرسش قبلی گفته شد، اگر شرط اوّل قدم دینداری را تعبّد و تسلیم بدانیم، در آن صورت، هر دینداری‌ای سنّتی است و دینداری متجدّدانه مفهومی بلامصداق است و، بنابراین، باید گفت که چون بنیادگرایی دینی نوعی دینداری است و هر دینداری ای هم سنّتی است، در نتیجه، بنیادگرایی دینی هم نوعی دینداری سنّتی است. و اگر دینداری را به معنای مورد نظر کسانی مانند استرنگ، لوید، و آلن بگیریم که تعبّد و تسلیم را شرط لازم دینداری نمی‌دانند، در آن حال، هم دینداری سنّتی می‌توان داشت و هم دینداری متجدّدانه و، بر این اساس، باید گفت که بنیادگرایی دینی، به هیچ وجه، نوعی دینداری متجدّدانه نیست.

□ در صورتی که بر طرز تفکّر و نحوهٔ معیشت سنّتی نقد فلسفی، انسانشناختی، و یا اخلاقی‌ای دارید، آن را بیان کنید.

■ به گمان بنده، بزرگترین نقدی که بر طرز تفکّر و نحوهٔ معیشت سنّتی می‌توان داشت این است که تعبّدی و طالب تسلیم و تقلید و، به همین جهت، استدلال‌گریز و حتّی استدلال‌ستیز است. به نظر می‌رسد که عقلانیّت و آزادی دو مؤلّفهٔ اصلی انسانیّتند، بدین معنا که ما به میزان عقلانیّت جامع‌تر و عمیق‌تر و آزادی بیشتری که داریم از سایر حیوانات دورتر و به ساحت انسانیّت نزدیکتریم. بنابراین، تعبّد، تسلیم، و تقلید، که در مقام نظر با عقلانیّت منافات دارند و در مقام عمل با آزادی، باید به حداقلّ ممکن کاهش یابند. طرز تفکّر و نحوهٔ معیشت سنّتی، برعکس، استعداد و قابلیّت فراوانی دارد برای اینکه ژرفا و گسترهٔ تعبّد، تسلیم، و

تقلید را هرچه بیشتر کند، و تعبّد چیزی نیست جز سرکوبی حسّ کنجکاوی و تعطیل سیر عقلانی. شخص متعبّد نیروی پرسشگر و دلیل‌جوی خود را در جایی، یعنی در همان جا که با موجودی مقدّس و سخنی چون‌وچراناپذیر مواجه می‌شود، قربان و ذبح می‌کند. ناگفته نگذارم که اگر خودِ تعبّد مدلّل به دلیل قاطع عقلی باشد باکی نیست، ولی در اغلب موارد چنین نیست.

وقتی سیر آزاد عقلانی متوقّف شود، آدمی با بسیاری از آراء و نظرات موافقت یا مخالفت دارد، بدون اینکه برای این موافقت یا مخالفت خود دلیلی داشته باشد، و این موافقت یا مخالفت بلادلیل، در واقع، زمینه‌ساز دو رذیلت ذهنی بزرگند: یکی تعصّب، و دیگری پیشداوری. تعصّب، همان طور که ویلیام جیمز در اثر ماندگارش، تحت عنوان اصناف احوال دینی[1] گفته است، نوعی وفاداری و التزام به یک شخص و یک رأی است، وفاداری و التزامی که ذهن تنگنظری که برای نَفْسِ وفاداری و التزام قداست قائل است آن را به حدّ افراط کشانده است. پیشداوری نیز، که چیزی جز داوری پیش از آشنایی و شناخت و، در واقع، چیزی جز داوری بی‌دلیل نیست، چنانکه گوردون آلپورت[2]، روانشناس معروف امریکایی، نشان داده است، گرچه به علل و عوامل فردی هم بستگی دارد، امّا، به طور کلّی، در کسانی که طرز تلقّی و نحوهٔ معیشت سنّتی دارند بمراتب بیش از دیگران به چشم می‌خورد.

از سوی دیگر، وقتی کسی خود را مجاز ببیند که سخنانی را بدون دلیل و برهان بپذیرد خود را در معرض خطر خرافاتی شدن نیز قرار می‌دهد. نه

1. *The Varieties of Religious Experience*

2. Gordon Allport

این است که مرز میان تعبّد و خرافات‌پرستی، در بسیاری از موارد، مبهم و نامعلوم است؟ رادا کریشنان، فیلسوف و متکلّم مشهور هندو، در کتاب عالی‌اش بازیافت ایمان[1]، می‌گوید: "حرمت و قداست قائل شدن برای مراجع دینی با تحقیق آزاد منافات دارد و، به همین جهت، خود دین را به خرافه تبدیل می‌کند". البتّه، هیچ فرد سنّتی‌ای آنچه را در سنّت مقبول خودش وجود دارد خرافی تلقّی نمی‌کند، امّا نظیر همان چیز را در سنّت موردِ قبولِ دیگران امری خرافاتی محسوب می‌دارد. وقتی ردّ و قبول بلادلیل باشند جز این چه انتظاری می‌توان داشت؟

یقینِ ناموجّه و زیاده‌روانه‌ای که ناشی از جهل و خودش منشأ عُجب است نیز در طرز تفکّر و نحوهٔ معیشت سنّتی حضوری چشمگیر دارد و لااقلّ باید گفت که در این طرز تفکّر و نحوهٔ معیشت مجال ظهور بیشتری می‌یابد. این یقین ناموجّه، که از آن به "جزم و جمود[2]" نیز تعبیر می‌شود، به گمان من، یکی از شاخص‌ترین علامات عدم بلوغ فکری است. شکّ نیست که یقین حالت روانی و ذهنی بسیار مطلوب و مطبوعی است و سعی در جهت نیل به یقین کوششی ارجمند است؛ امّا، در عین حال، کسی که به بلوغ فکری رسیده است هم نیک آگاه است از اینکه یقین موجّه تا چه حدّ کمیاب و دیریاب است و هم بخوبی می‌تواند با بی‌یقینی و کمبود یقین کنار بیاید و روزگار بگذراند.

همین جزم و جمود فردی در مناسبات اجتماعی به صورت نابردباری و عدم مدارا نسبت به دیگرانی که با طرز تفکّر یا نحوهٔ معیشت من مخالفند جلوه می‌کند. انسان سنّتی مخالفت دیگران را با خودش ناشی از آلوده شدن فطرت آنان یا پوشیده شدن آن فطرت یا معلول گناهکاری یا سوء

---

1. *Recovery of Faith*

2. dogmatism

نیّت و خبث سریرت و، به هر حال، نوعی انحراف و کژروی تلقّی می‌کند و، چون خود را برحقّ می‌داند، همهٔ دیگراندیشان و دیگرباشان را مظهر عناد با حقّ می‌بیند و، از این رو، نمی‌تواند وجود و حضورشان را تحمّل کند.

و بالأخره اینکه تفکّر و حیات سنّتی همواره مقتضی وجود کسانی است که نه فقط پاسدار و نگهبان سنّت، بلکه مظهر و تجسّم آن، باشند. این امر فی‌حدّنفسه عیب و ایرادی ندارد، امّا جامعه سنّتی را همواره در معرض ابتلاء به دو بیماری و نابهنجاری نگه می‌دارد. بیماری و نابهنجاری اوّل، که بیشتر جنبهٔ جمعی دارد، این است که قشر و طبقه‌ای که حافظ سنّت محسوب می‌شوند از قدرت و حیثیّتی که از این طریق کسب می‌کنند سوءاستفاده کنند و، به نام پاسداری از سنّت، از مطامع و منافع گروهی خود پاسداری کنند؛ و بیماری و نابهنجاری دوّم، که بیشتر جنبهٔ فردی دارد، اینکه زندگی انسان سنّتی تبدیل به زندگی‌ای عاریتی شود، یعنی انسان سنّتی ارزش خود را از این راه بسنجد و برآورد کند که ببیند که قشر و طبقهٔ حافظ سنّت نسبت به او چه رأی و نظری دارند. به بیان روشن‌تر، انسان سنّتی همواره در معرض این خطر است که خود را تسلیم شخص دیگری کند تا آن شخص از او انسان کاملی بسازد و زندگی او را به سمت و سوی مطلوب سوق دهد. اگر چنین شود، همّ و غمّ انسان سنّتی همه مصروف این می‌شود که رضایت آن شخص را جلب کند و دل او را به دست آورد. در این حال، انسان سنّتی به زندگی خودش اشتغال ندارد، بلکه در حال زندگی‌ای عاریتی و نیابتی است؛ تو گویی به نیابت و وکالت از دیگری زندگی می‌کند. به گفتهٔ فریتزکونکل[1]، در کتابش با عنوان

1. Frit Kunkel

بگذارید طبیعی باشیم[1]، چنین انسان عاریتی آواز می‌خواند، امّا نه برای اینکه خوشحال است و نه برای اینکه معتقد است که آواز خوشی دارد، بلکه فقط برای اینکه گمان می‌کند که آن شخص دیگر از آواز او خوشش می‌آید. این زندگی عاریتی و نیابتی همان است که در حلقه‌های شاگردان و مرشدان و مریدها و مرادها می‌بینیم.

اینها پاره‌ای از نقاط ضعف طرز تفکّر و نحوهٔ معیشت سنّتی است. و به گمان من، همهٔ این نقاط ضعف فرزندان نقطهٔ ضعف اوّل‌اند، و آن استدلال‌گریزی و استدلال‌ستیزی است.

□ چه ربط و نسبتی میان متجدّدسازی[2] و غربی‌سازی[3] و عقلانی‌سازی[4] می‌بینید؟

■ متجدّدسازی، با توجّه به توضیحاتی که در جواب سؤال اوّل داده شد، در واقع، همان غربی‌سازی است. و امّا ربط و نسبت متجدّدسازی و غربی‌سازی، که یک چیزند، با عقلانی‌سازی کاملاً معلوم نمی‌شود، مگر اینکه نخست مرادمان را از "عقلانی‌سازی" روشن کنیم. اگر مراد از "عقل" در "عقلانی سازی" عقل ابزاری باشد که، در باطن، نوعی عقل عملی است باید گفت که "عقلانی سازی" هم نام دیگری برای متجدّدسازی و غربی‌سازی است. امّا اگر مراد از "عقل" عقل شهودی و نظری، به همان معنا که قدما به کار می‌بردند، باشد متجدّدسازی و غربی‌سازی نه فقط همان عقلانی‌سازی نیست، بلکه عقلانی‌سوزی و ستیز با عقلانیّت است. به همین جهت هم هست که بسیاری از

1. *Let's be Normal*
2. modernization
3. Westernization
4. rationalization

سنّت‌گرایان وقتی می‌خواهند به فلسفهٔ جدید غرب اشاره کنند، به جای لفظ philosophy (فلسفه)، که به معنایِ لغویِ "عشق به حکمت" است، از لفظ misosophy، که از لحاظ لغوی به معنای "نفرت از حکمت" است، استفاده می‌کنند. به عقیدهٔ اینان، چیزی که اکنون، در غرب متجدّد، از آن به "عقل" تعبیر می‌شود خصومت و ستیزه با عقل است.

□ آیا می‌پذیرید که تجدّد نیز تعبّدگرایی[1] و اسطوره‌سازی[2] خاصّ خود را دارد؟ به چه بیان؟

■ اگر تجدّد به معنای دقیق این واژه تحقّق یابد، البتّه، نه تعبّدگرایی و نه اسطوره‌سازی دارد. بلکه ماهیّةً و جوهراً با تعبّدگرایی و اسطوره‌سازی ناسازگاری دارد. امّا، همان طور که در جواب سؤال سوّم گفته شد، کمتر انسانی دقیقاً و کاملاً متجدّد است و، بنابراین، کاملاً امکان دارد که انسانهایی که وجه غالب شخصیّتشان تجدّد است هنوز رسوباتی از طرز تفکّر سنّتی نیز در ذهن و ضمیرشان بر جای مانده باشد. این انسانها، به همین سبب، می‌توانند تعبّدیات و اسطوره‌هایی هم داشته باشند، که اگرچه با روح تجدّد ناسازگار است، امّا، به هر حال، در جامعه و تمدّنی که خود را متجدّد می‌انگارد مجال بروز و ظهور می‌یابد. به بیان دیگر، همان طور که در کنار سنّت[3] سنّت‌نُما[4]هایی هم وجود یافته‌اند و وجود دارند، مُحال نیست که در کنار تجدّد[5] نیز تجدّدنُما[6]هایی هم وجود یابند و وجود داشته باشند. این تجدّدنماها، البتّه، می‌توانند تعبّدگرایی‌ها و اسطوره

1. autharitarianism
2. myth - making
3. tradition
4. pseudo - tradition
5. modernity
6. pseudo - modernity

سازی‌های خاصّ خود را هم داشته باشند. اتّفاقاً، به گمان من، لااقلّ تاکنون، جامعهٔ متجدّد غربی از این تعبّدگرایی‌ها و اسطوره‌سازی‌ها، به هیچ وجه، عاری و فارغ نبوده است، و این سخن، البتّه، جز به این معنا نیست که این جامعه هنوز چنانکه باید و شاید متجدّد نشده است. آیا علمزدگی[1] و ملّیّت‌گرایی[2]، که در جوامع متجدّد غربی شیوع و رواج دارند، به معنای اسطوره‌سازی از دو مقولهٔ علم و ملّیّت نیستند؟

□ عقل سنّتی چه فرق یا فرق‌های عمده‌ای با عقلانیّت متجدّدانه دارد؟

■ عقلانیّت متجدّدانه عقلانیّتی ابزاری و، بنابراین، نوعی عقل عملی است. توضیح اینکه در این عقلانیّت، آدمی یافته‌هایی را که از طریق مشاهده، آزمایش، و تجربه به دست آورده است با استدلال منطق می‌آمیزد. به عبارت بهتر، موادّ خامی را که از راه مشاهده، آزمایش، و تجربه حاصل آورده مادّهٔ ادلّه‌ای می‌کند که صورت آن ادلّه را قواعد منطق تعیین می‌کنند. حاصل این کار نیل به یک سلسله نتایج جدید است. این نتایج باید عینیّت[3] یابند، یعنی موفّق به کسبِ نوعی وفاق بین‌الأذهانی و همگانی شوند، و بتوانند به انسان قدرت پیشبینی آنچه را بالفعل مشهود و موجود نیست ببخشند. این قدرت پیشبینی آدمی را قادر به ضبط و مهار[4] رویدادهای آینده می‌کند و طرح و برنامه‌ریزی را امکانپذیر می‌سازد. این طرح و برنامه‌ریزی غایت عقلانیّت متجدّدانه است. از این رو، عقلانیّت متجدّدانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آنچنانکه می‌خواهیم و خوش داریم. این جهان، که معروض دخل و

---

1. scientism
2. nationalism
3. objectivity
4. control

تصرّف انسان قرار می‌گیرد، می‌تواند عالم طبیعت باشد یا ساحت اجتماعی یا ساحت فردی. ولی، در هر حال، عقلانیّت متجدّدانه به کار تغییر جهان و تبدیل آن به صورتی که آدمی می‌خواهد می‌آید، لاغیر، در صورتی که عقل سنّتی، بیش از هر چیز، در طلب کشف حقیقت است. افلاطون، تحت تأثیر تعالیم سقراط، به کشف ابزارشناختی نائل آمد که خود او آن را "چشم جان" یا "چشم دل"[1] می‌نامید و معتقد بود که "از هزار چشم فزون‌تر است". حکمای قدیم این چشم دل را با مفهوم ارسطویی "عقل فعال" متّحد دانستند، و خود این عقل فعال، به نظر ارسطو، مؤلّفهٔ فوقِ شخصی و فرافردیِ ذهن آدمی بود که می‌تواند هر چیزی را بشناسد و به همه چیز معرفت یابد. این البتّه بدین معنا نبود که هر انسانی همه چیز را می‌داند، بلکه بدین معنا بود که همه چیز را می‌تواند بداند. یعنی سخن از عالِمِ بالقوّه بودن به جمیع امور بود، نه عالِمِ بالفعل بودن. بدین ترتیب، مفهوم «عقل»[2] پدید آمد. این همان عقل سنّتی است که: اوّلاً: معطوف به غایات و اغراض عملی صِرفْ نیست، ثانیاً: کلّ جهان هستی می‌تواند متعلَّق شناخت او قرار گیرد، نه فقط عالم طبیعت، و ثالثاً: شأنش تنظیمِ منطقیِ معلوماتی که از طریق مشاهده، آزمایش، و تجربه به دست آمده نیست، بلکه خودش معلوماتی از عالم واقع در اختیار می‌نهد که هرگز از طریق حواسّ ظاهری قابل تحصیل نیست.

□ آیا در دوران تجدّد می‌توان طرز تفکّر و نحوهٔ معیشت سنّتی را حفظ کرد یا نوعی جبر آدمی را به اندیشه و زندگی متجدّدانه می‌کشاند؟

---

1. the Eye of the Soul
2. Intellect

■ مسلماً منظورتان از دوران تجدّد دورانی است که در آن غالب آدمیان به تجدّد گراییده‌اند، نه همهٔ آدمیان؛ زیرا معنا ندارد که بگوییم که در دورانی که همهٔ آدمیان به تجدّد گراییده‌اند کسی بخواهد طرز تفکّر و نحوهٔ معیشت سنّتی را حفظ کند، چرا که وجود همین یک کس نشان می‌دهد که همه به تجدّد گرایش ندارند.

به نظر می‌رسد که سلطهٔ روحیّهٔ تجدّد آدمی را به اندیشه و زندگی متجدّدانه مجبور نمی‌کند، ولی لااقلّ اندیشه و زندگی سنّتی را صعب‌الوصول می‌کند. و هرچه بر شمار انسانهایی که اندیشه و زندگی متجدّدانه را برگزیده‌اند افزوده شود و هرچه اندیشه و زندگی متجدّدانه از خلوص و عمق بیشتری برخوردار شود اتّخاذ طرز تفکّر و نحوهٔ معیشت سنّتی، نظراً و عملاً، دشوارتر می‌شود.

□ آیا دنیای متجدّد را دستخوش بحران می‌دانید یا صرفاً گرفتار یک سلسله مسائل و مشکلات؟ به چه بیان؟

■ اگر مراد از ''بحران'' اوضاع و احوال متزلزلی است که در آن یک دگرگونیِ اساسی قریب‌الوقوع است، من گمان ندارم که دوران تجدّد فعلاً دستخوش بحران باشد و عن‌قریب جای خود را به دوران دیگری بسپارد. البتّه خود این سخن نیز از ابهامی خالی نیست، چرا که ''عن‌قریب'' هم لفظ و مفهوم کیفی و مبهمی است که تحدید حدودش ممکن نیست.

و اگر مراد از ''بحران'' وضع و حال اجتماعی‌ای باشد که بر اثر فشار بیش از حدّ دستخوش تزلزل نامتعارف و بی‌سابقه‌ای شده باشد، به صورتی که استمرار وجودش در معرض خطر واقع شده باشد، باز باید گفت که دوران تجدّد فعلاً بحران‌زده نیست.

و اگر مراد از "بحران" وضع و حال اجتماعی‌ای باشد که الگوها و ارزشهای فرهنگی‌اش مورد مناقشه و نقد قرار گرفته باشند، می‌توان گفت که دوران تجدّد هم اکنون گرفتار بحران است. کم نیستند متفکّرانی که یا از موضع سنّت‌گرایانه یا از موضع پساتجدّدگرایانه به نقد الگوها و ارزشهای فرهنگی دنیای متجدّد پرداخته‌اند، و این وضعی است که فی‌المثل قبل از جنگ جهانی اوّل اصلاً وجود نداشت؛ ولی، با این حال، بحران، به این معنا، لازمهٔ طبیعی و وضع بهنجار تجدّد واقعی است. دوران تجدّد، با ظهور این نقّادان، با وضع خلاف انتظار و نامتوقَّعی روبه‌رو نشده است، بلکه به تحقّق بالفعل مقتضیات و لوازم منطق خود نزدیکتر شده است.

□ در صورتی که نقدی بر تجدّدگرایی دارید آن را بیان کنید.

■ به گمان بنده، بزرگترین نقدی که بر تجدّدگرایی می‌توان داشت علمزدگی آن است. علم تجربی[1]، خود به خود، هیچ عیب و ایرادی ندارد؛ امّا وقتی که سعی می‌شود که از علم تجربی، که ذاتاً و برحسب تعریف، متعلّق به عالم طبیعت و محدود به آن است جهانبینی‌ای ساخته و پرداخته شود که در باب کلّ جهان هستی حکم و داوری می‌کند و وقتی که می‌کوشند تا مشاهده، آزمایش، و تجربه را، که یکی از راههای شناخت عالم واقع است، یگانه راه شناخت عالم واقع قلمداد کنند و، در یک کلام، وقتی که توانایی و کارآیی علوم تجربی چشم ما را بر محدودیّتهای گریزناپذیر این علوم می‌بندد ما با علمزدگی[2] سروکار پیدا می‌کنیم. این

1. Seience

2. scientism

علمزدگی، که خود موضع و رأیی معرفتشناسانه[1] است، علاوه بر اینکه مدلّل به هیچ دلیلی نیست، با یک گذر روانشناختی و غیرمنطق، به مادّی‌انگاری[2] منجر شده است که موضع و رأیی هستی‌شناسانه[3] و مابعدالطّبیعی[4] است. چنین شد که ابتداءً، بلادلیل، ادّعا شد که تنها راه خبر گرفتن از جهان هستی حسّ و تجربه است (علمزدگی) و بعداً، باز هم بلادلیل، مدّعی شدند که یگانه ساحتی که وجود دارد همان است که از آن با حسّ و تجربه خبر می‌توان گرفت. (مادّی انگاری)

این علمزدگی و مادّی‌انگاری، به نوبهٔ خود، انسان متجدّد را در باب ارزشهای ذاتی و غائی، علل غائی، معناهای وجودی و کلّی، و کیفیّت‌ها گیج و سرگشته کرده است و او را از زندگی سرشار و رنگارنگ معنوی محروم و بی نصیب ساخته است. این زندگی معنوی، البتّه، لزوماً به معنای تعلّق به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی نیست، بلکه به معنای داشتن نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی، و امید بدهد.

و چون، همان طور که خانم آیریس مرداک[5]، فیلسوف فقید انگلیسی، به خوبی نشان داده است، هیچ نظام اخلاقی نمی‌تواند مبانی مابعدالطّبیعی و فلسفی نداشته باشد، مابعدالطّبیعه و فلسفهٔ انسان متجدّد هم نمی‌توانست، در اخلاق، به چیزی جز عاطفه‌گروی شدید[6] بینجامد، یعنی به این رأی که خاستگاه همهٔ افعال اخلاقی و یگانه داورِ خوبی و بدی و درستی و نادرستی اخلاقی لذّت و الم است، و این رأیی است که اخلاق را به روانشناسی فرو می‌کاهد و آدمی را، کمابیش، به حفظ وضع موجود

---

1. epistemological
2. materialism
3. ontological
4. metaphysical
5. Iris Murdoch
6. sentimentalism

روانی خود ترغیب می‌کند. این رأی البتّه اشخاص سطحی‌نگر را خوش می‌آید امّا گمان ندارم که هیچ انسان عمیق را ارضاء و اقناع کند.

این اشکالات معرفتشناختی، وجودشناختی، و اخلاقی در عرصهٔ ارتباطات انسان با خودش، با انسانهای دیگر، و با طبیعت نیز مشکلات دیگری پدید آورده‌اند، که مشکلات مربوط به محیط زیست فقط یکی از آنها، و البتّه فَوْری و فَوْتی‌ترین آنها، است.

□ **اگر می‌توانیم و باید از تجدّد گذر کنیم، آیا تعیین منزلگاه بعدی در اختیار ماست یا نه؟ اساساً آیا می‌توان به سنّت بازگشت یا نه؟ آیا باید به دوران پساتجدّد گام بنهیم یا نه؟**

■ آنچه انسان امروز بدان محتاج است گذر از تجدّد نیست، بلکه رفع نقائص تجدّد است. و به نظر بنده، این نقائص را هم می‌توان رفع کرد و هم باید رفع کرد. اتّخاذِ مجدّدِ زندگی و اندیشهٔ سنّتی نه ممکن است، و نه مطلوب؛ ممکن نیست، چون انسان به سبب رهیدن از یک سلسله جهل‌ها و غفلت‌ها از زندگی و اندیشهٔ سنّتی دست کشید و، به نظر می‌رسد، کسی که از نادانی و بی‌خبری‌ای رهیده است نمی‌تواند چنان زندگی کند که گویی هنوز هم گرفتار همان نادانی و بی‌خبری است؛ مطلوب هم نیست، چون، انصاف باید داد، زندگی و اندیشهٔ سنّتی هم از عیب‌ها و نقص‌هایی خالی نیست. از سوی دیگر، زندگی و اندیشهٔ پساتجدّد هم، ظاهراً، چیزی جز ادامهٔ منطق و طبیعی تجدّد نیست و با اتّخاذ آن ما به ساحت دیگری وارد نمی‌شویم.

در پایان، بد نیست که به نکته‌ای که به سؤال شما نیز ربط مستقیمی ندارد اشاره کنم. در کشور ما، یک اهل فکر حقّجو و حقیقت‌طلب خود را

با مشکلی جدّی مواجه می‌بینند. از سویی، می‌بینند که تجدّد و جهانبینی تجدّدگرایانه از نقاط ضعف بزرگی خالی نیست و حقّجویی اقتضاء می‌کند که به صراحت و دقّت هرچه تمامتر این نقاط ضعف را گوشزد دیگران کند تا یا خودش از غفلت بیرون آید یا دیگران را از غفلت بیرون آورد. امّا، از سوی دیگر، می‌بینند که اشاره به این نقاط ضعف را کسانی به این معنا می‌گیرند که یا سنّتی زیستن و سنّتی‌اندیشی (آن هم با همان تفسیری که خودشان از آن دارند) هیچ نقطهٔ ضعفی ندارد و یا تجدّد و جهانبینی تجدّدگرایانه هیچ نقطهٔ قوّتی ندارد، و حال آنکه هیچ یک از این دو تلقّی درست نیست. ارجمندترین شاخصهٔ تجدّدگرایی، که اتفاقاً بیش از هر چیز دیگری هم مورد حاجت ماست، آزاداندیشی و مطالبهٔ دلیل و استدلال‌گرایی و سر فرونیاوردن در برابر هیچ چیزی جز دلیل و برهان است. این استدلال‌گرایی نوعی برابری‌طلبی[1] فرهنگی است که اگر بجدّ گرفته شود هیچکس نمی‌تواند جز به قوّت دلیل و برهان کسب امتیاز و تفوّق کند و، در نتیجه، جلوی هرگونه عوامفریبی و شیّادی و نیز هرگونه خشونت‌طلبی و هراس‌افکنی سدّ می‌شود. استدلال‌گرایی اگر عملاً هم نتواند عوامفریبان و شیّادان و نیز خشونت‌طلبان و هراس‌افکنان را از دخالت در امور و شؤون انسانها باز دارد، باری، لااقلّ می‌تواند آنان را آن گونه که هستند بنمایاند. بگذریم از اینکه حتّی اگر این کار دوّم را هم نمی‌کرد، باز ما، به عنوان موجودات صاحب عقل، و دقیقاً از همین حیث که از موهبت عقل برخورداریم، وظیفهٔ اخلاقی داریم که، حتّی‌المقدور، آراء و عقاید خود و دیگران را در ترازوی دلیل و برهان بنهیم و فقط براساس قوّت یا ضعف استدلال مدّعا را بپذیریم یا وازنیم. و این وظیفه مهمّترین

---

1. egalitarianism

وظیفهٔ اخلاقِ معطوف به باور یا، به تعبیر جیمز، مهمّترین مسؤولیّت عقیدتی ماست.

حرمت نهادن به تفرّد آدمی و مجال دادن به اینکه انسان همه بالقوّگی‌های خود را فعلیّت ببخشد و خود را همان طور که هست بنمایاند و همان طور که می‌خواهد بسازد نیز شاخصه‌ای نیست که قدر و قیمت آن دانسته نباشد. تأکید تجدّدگرایی بر پاسداشت آزادی‌های فردی، که هرگز به معنای بی‌بندوباری و اباحیگری هم نیست، فقط به حکم حرمتی است که برای تفرّد آدمی قائل است و با توجّه به این واقعیّت است که فقط با آزادی و از طریق آزادی است که تفرّد واقعی امکانپذیر می‌شود.

همین دو شاخصه که یکی از آنها تکریم عقلانیّت انسان و دیگری تکریم آزادی اوست، کافی است برای اینکه نگرش تجدّدگرایانه به عالَم و آدم را، در عین قبول کاستی‌ها و کمبودهایی که دارد، ارج بگزاریم.

سنّت‌گرایان*

□ مدّعا یا مدّعیات اصلی سنّت‌گرایی[1] چیست؟ آیا سنّت‌گرایان مدّعا یا مدّعیات اصلی خود را به عنوان اصل موضوع می‌پذیرند یا به مدد دلیل یا برهان توجیه یا اثبات می‌کنند؟

■ پیش از اینکه به پاسخگویی به پرسش شما بپردازم، لازم می‌بینم که توضیح بسیار کوتاهی در باب واژهٔ "سنّت" و مراد سنّت‌گرایان از این واژه بدهم. "سنّت" چندین و چند معنای مختلف دارد و غالباً به صورتی استعمال می‌شود که گویی معادل است با رسم، عُرف، عادت یا معادل است با سَبک، شیوه، اسلوب، روش. سنّت‌گرایان از این واژه هیچ یک از این معانی را اراده نمی‌کنند. سنّت‌گرایان معتقدند که ما انسانها، از این حیث که انسانیم، ذاتاً از مواهب خاصّی برخوردار و بهره‌وریم، یعنی

---

*. نشر نخست در: نقد و نظر، شماره ۱۶ـ۱۵، ص‌ص ۶۷ـ۶.

1. traditionalism

ویژگی‌هایی هست که: اوّلاً: همهٔ ما آدمیان، بی‌استثناء، واجد آنهاییم، و ثانیاً: هیچ نوع موجود دیگری، در عالم طبیعت، واجد آنها نیست. و، بنابراین، این ادّعای جمعی از اگزیستانسیالیست‌ها، که انسان طبیعت یا ماهیّت یا ذات ندارد و، در مورد آدمی، وجود بر ذات یا ماهیّت تقدّم دارد، ادّعایی افراطی و ناموَجّه و نپذیرفتنی است. در عالم طبیعت، فقط انسان است که قدرت تفکّر و استدلال دارد، اهل تعقّل است (و البتّه تعقّل غیر از تفکّر و استدلال است)، مختار است، و بر سایر موجودات عالم طبیعت حاکمیّت و سیطره دارد. چون تعقّل یکی از مواهبِ مختصّ ما انسانها و مشترک میان همهٔ ماست، کاملاً طبیعی است که تأمّلات عقلانی انسانها را، در هر زمان، مکان، و اوضاع و احوالی که باشند، به مجموعهٔ واحدی از حقایق رهنمون شود. به عبارت دیگر، اگر انتظار داشته باشیم که انسانها، که دارای ویژگی‌های ادراکی و عقلانی مشترکی‌اند، وقتی با جهان هستی مواجه می‌شوند، که جهان واحدی است، به نتایج مشترک و واحدی برسند و به حقایق یکسانی دست یابند، انتظار نامعقول و غیرمنطقی‌ای نداشته‌ایم؛ و، در واقع نیز، آدمیان از همان نخستین روزهای پیدایششان بر روی زمین به چنین مجموعه‌ای از حقایق دست یافته‌اند، حقایق که، چون حقیقتند، آب و رنگ زمان، مکان، و اوضاع و احوال خاصّی را ندارند، نه نوند و نه کهنه، نه شرقی‌اند و نه غربی، و چون بیوطنند جهان وطن آنهاست و در هیچ جا غریب نیستند، بلکه در همه جا آشنا و مقیمند. سنّت‌گرایان به مجموعه این «حقایق همه جایی و همیشگی»[1] "سنّت" می‌گویند و وقتی از "سنّت‌گرایی" دم می‌زنند مرادشان این است که به این مجموعهٔ حقایق همه جایی و همیشگی تعلّق خاطر و التزام نظری و عملی دارند.

1. Universal Truths

با این مقدّمه، اکنون بهتر می‌توانم سؤال اصلی شما را جواب دهم. در واقع، این سؤال شما که ''مدّعا یا مدّعیات اصلی سنّت‌گرایی چیست؟''، با توجّه به توضیح بسیار موجزی که دادم، به این پرسش تبدیل می‌شود که ''مجموعهٔ حقایق همه جایی و همیشگی‌ای که سنّت‌گرایان از آن دم می‌زنند چیست؟'' و پاسخ من به این پرسش این است که نخستین مدّعای سنّت‌گرایان اصلِ وجودِ چنین حقایق مکشوفهٔ فراگیر و جهانی است. امّا از اینکه بگذریم، باید گفت که سنّت‌گرایان این حقایق را دقیقاً احصاء نکرده‌اند تا بتوانیم فهرست کاملی از آنها ارائه کنیم؛ ولی اگر به مهمّترین این حقایق اکتفاء ورزیم و، به تَبَعِ آلدوس‌ هاکسلی[1]، رمانویس و نقّاد انگلیسی (۱۹۶۳ـ۱۸۹۴)، در «مدخل» کتاب فلسفه جاودانه[2]اش، این حقایق مهمّتر را به سه بخش حقایق مابعدالطّبیعی (یا فلسفی)، روانشناختی (یا انسانشناختی)، و اخلاقی تقسیم کنیم، شاید بتوانیم بگوییم که مدّعیات اصلی سنّت‌گرایان عبارتند از:

الف) مدّعیات مابعدالطّبیعی

خودِ وجود یا واقعیّت امری ذومراتب است و، بنابراین، موجودات، در قیاس با یکدیگر، از وجودِ کمتر یا بیشتر یا برابر برخوردارند و جهان هستی نظام سلسله مراتبی دارد.

این مدّعا که خود وجود یا واقعیّت امری ذومراتب است، البتّه، مدّعایی است خِلاف فهمِ عرفی[3]. فهم عرفی حکم می‌کند که: ''الف از ب سفیدتر است'' یا ''X از Y بزرگتر است'' یا ''حسن از حسین زیباتر

1. Aldous Huxley
2. The Perennial Philosophy
3. common sense

است"، امّا هیچگاه حکم نمی‌کند که: "انسان از سنگ موجودتر است"، یعنی صفتِ "موجود" یا "واقعی" را دارای حالات تفضیلی یا عالی نمی‌داند. امّا اگر توجّه کنیم، یا قبول داشته باشیم، که "موجودتر بودن" یا "واقعی‌تر بودن" یا "وجود بیشتر داشتن" یا "واقعیّت بیشتر داشتن" یعنی "از خواصّ وجودِ فی‌نفسه سهم بیشتری داشتن"، آنگاه، می‌توان پذیرفت که چیزی موجودتر از چیز دیگری باشد، البتّه باز به شرط آن که خواصّ وجودِ فی نَفسه یا وجود من حیث هو وجود را بشناسیم. و ادّعا شده است که وجود من حیث هو وجود خواصّی دارد که مهمّترین آنها عبارتند از: ۱) قدرت، ۲) دیمومت زمانی یا، به تعبیر بهتر، حضور در ازمنه، ۳) امتداد مکانی یا، باز به تعبیر بهتر، حضور در امکنه، ۴) وحدت، ۵) اهمّیّت، و ۶) ارزش یا خیریّت یا خوبی. روشن است که اگر قبول کنیم که اینها خواص وجود، من حیث هو وجود، اند و نیز بپذیریم که خود این خواصّ اموری ذومراتب و پلکانی‌اند، می‌شود گفت که فلان چیز موجودتر یا واقعی‌تر از بهمان چیز است، اگر از این خواصّ بهره بیشتری داشته باشد.

اگر موجودات، در مقایسه با یکدیگر، از وجود کمتر یا مساوی یا بیشتر برخوردار باشند جهان هستی نظام سلسله مراتبی خواهد داشت که بر رأس آن موجودی است که: ۱) قادر مطلق است، یعنی قدرتش بینهایت است، ۲) سرمدی است، یعنی حضورش در ازمنه حَدّ یَقِف ندارد، ۳) در همه جا حاضر است، یعنی حضورش در امکنه حدّ و حصر نمی‌پذیرد، ۴) بسیط است، یعنی وحدتش خدشه‌ناپذیر است و هیچگونه انقسامی را پذیرا نیست، ۵) مطلق است، یعنی اهمّیّتش به حدّ کمال است، و ۶) کامل است، یعنی ارزشش قید و شرط ندارد. این موجود که هر یک

از خواصّ ششگانه وجود، من حیث هو وجود، را به بیشترین حدّ متصوّر داراست، بنا به آنچه گفتیم، بر رأس هرم هستی قرار دارد. فاصلهٔ رأس این هرم تا قاعده آن را جمیع ممکن‌الوجودها (دقّت کنید: جمیع ممکن‌الوجودها) پر می‌کنند، بدین معنا که هر چیزی که وجود یافتنش امتناع و استحاله‌ای نداشته باشد لزوماً موجود است و در جایی از این پلکان یا نردبان هستی تحقّق و استقرار دارد.

نظام سلسله مراتبی جهان هستی را می‌توان دارای، لااقلّ، چهار مرتبه یا ساحت عمده دانست:

۱) مقام ذات الاهی یا، به تعابیری که حکما و عرفای مختلف به کار برده‌اند، خدای ظهورنایافته، امر نامتناهی، خدایِ فوقِ خدا (تعبیر تیلیش)، الوهیّت[1] (تعبیر اکهارت)، غَیب عَمی[2] (تعبیر یاکوب بومه). مراد جنبه‌هایی از مقام الوهی است که از حدّ و طَوْرِ ادراک و فهم ما فراتر است و، می‌توان گفت، موضوع بحث الاهیّات سَلْبی یا تنزیهی است.

۲) خدای ظهوریافته یا عالم ملکوت، یعنی جنبه‌هایی از مقام الوهی که اذهان ما قدرت درک آن را دارند و، می‌توان گفت، موضوع بحث الاهیّات ایجابی است.

۳) جنبه‌هایی از ماسوی‌اللّه یا عالم خلقت که محسوس به حواسّ ظاهر نیستند، یعنی نَفْس، مبدء حیات، حیات، آگاهی، خودآگاهی، افکار، عواطف، احساسات و هیجانات، تخیّلات، رؤیاها، خواب و خیال‌ها، توهّمات.

۴) جنبه‌هایی از ماسوی‌اللّه یا عالم خلقت که علی‌الأُصول محسوسند، یعنی مادّه (جسم) و خواصّ آن، جرم و انرژی، زمان، و مکان.

---

1. Gottheit
2. ungrund

بر اینکه نظام سلسله مراتبی جهان هستی دارای چهار مرتبه است اصرار و تأکیدی نیست. شمارهٔ این مراتب ممکن است بینهایت باشد. عدد چهار حداقلّ تعداد مراتب است. آنچه بجدّ مورد اصرار و تأکید است اصلِ ذومراتب بودنِ جهانِ هستی است.

در تصویری که از نظام هستی ارائه شد، چنانکه دیدیم، اوّلاً: میان خدا و جز خدا تفکیک به عمل آمده بود، و ثانیاً: در مورد خدا بین جنبه‌های ناشناختنی و جنبه‌های شناختنی‌اش، و در مورد ماسوی‌اللّه بین جنبه‌های نامحسوس و جنبه‌های محسوسش، فرق نهاده بودند. البتّه، وقتی سخن از مراتب عالی نظام هستی می‌رود و گفته می‌شود که این مراتب، نسبت به مراتب دانی، واقعیّت بیشتری دارند، این بدان معنا نیست که مراتب دانی غیرواقعی یا وهمی‌اند، بلکه فقط بدین معناست که واقعیّت کمتری دارند. سایهٔ یک شیء یا تصویر آن شیء در آب یا آینه واقعیّت دارد و امر موهومی نیست امّا، البتّه، واقعیّتش از واقعیّتِ خودِ آن شیء کمتر است.

می‌توان گفت که این تصویر از نظام هستی دو خصیصهٔ مهمّ دارد: یکی اینکه، در این تصویر، برای هر چیزی جایی هست، و دیگر اینکه هر چیزی فقط در جای خودش است.

حال، برای اینکه از مدّعیات مابعدالطّبیعی سنّت‌گرایان به مدّعیات انسانشناختی آنان نقب بزنیم و، به عنوان تمهید مقدّمه برای ورود به مدّعیات انسانشناختی، از جلب توجّه به یک نکته ناگزیریم و آن اینکه ما انسانها، در این سلسله مراتب جهان هستی، در عالی‌ترین مرتبه جای نداریم. موجوداتی هستند که از خودِ ما و از موجوداتی که حواسّ ظاهری ما از وجود آنها خبر می‌دهند فراتر و بسی فراترند، یعنی از وجود و

واقعیّت بیشتری برخوردارند و قدرت و اهمّیّت و ارزشی بیشتر از قدرت و اهمّیّت و ارزش ما دارند، و این ادّعایی است که فلسفه و انسانشناسی دوران تجدّد آن را برنمی‌تابد.

ب) مدّعیات انسانشناختی

عالم اصغر آینه عالم اکبر است، یعنی انسان جهان هستی را نشان می‌دهد. اگر جهان هستی دارای چهار مرتبهٔ عمده است، در «خودی» انسان نیز چهار مرتبه قابل تشخیص است، که عبارتند از: بدن، ذهن، نَفْس، و روح، و به ترتیب متناظرند با چهار مرتبهٔ جهان هستی، یعنی: جنبه‌های محسوس ماسوی‌اللّه، جنبه‌های نامحسوس ماسوی‌اللّه، جنبه‌های شناختنی خدا، و جنبه‌های ناشناختنی خدا.

قبل از اینکه توضیح بسیار موجزی دربارهٔ هر یک از مراتب «خودی» انسان بدهم اجازه بدهید که چیزی را که می‌دانید به یادتان آورم، و آن اینکه الفاظ "ذهن"، "نَفْس" و "روح" هر یک دارای چندین معنا و مورد استعمال‌اند و در بعضی از معانی و موارد استعمالشان با یکدیگر معادل و مترادف هم هستند؛ امّا، در اینجا، از هر یک از این الفاظ دقیقاً و فقط همان معنایی را اراده می‌کنیم که بدان تصریح خواهیم کرد.

نخستین مرتبه از مراتب «خودی» همان بدن و نقطهٔ اوج آن، یعنی مغز، است، که نیاز به توضیحی ندارد.

دومین مرتبه ذهن است، یعنی سیّالهٔ آگاهی که نه قابل ارجاع و تحویل به مغز است و نه، بالمآل، به آن بستگی تامّ و تمامی دارد، و آن را به سه صورت بیداری، خیالپروری، و رؤیابینی تجربه و احساس می‌کنیم.

مرتبه سوّم نَفْس است، یعنی سرچشمهٔ سیّالهٔ آگاهی که خودش هیچگاه در این سیّاله پدیدار نمی‌شود، بدین معنا که مشهود و مشاهَد واقع نمی‌شود. نَفْس نه فقط در زیر جریان ذهن، بلکه در زیر همهٔ دگرگونی‌هایی است که فرد انسانی معروض و مشمول آنهاست. آنچه سَبَب می‌شود که من بتوانم همهٔ دگرگونی‌هایی راکه در من پدید می‌آیند به خود نسبت دهم و دگرگونی‌های خودم بدانم همین «نَفْس» من است. نَفْس آخرین جایگاه تفرّد و تشخّص آدمی است. در این مرتبه، انسان با خدایِ شناختنی ارتباط ''من ـ تو''یی (به تعبیر مارتین بوبر) پیدا می‌کند.

مرتبهٔ آخر روح است که در آن دیگر از تفرّد و تشخّص خبری نیست. اگر نَفْس ساحتی است که با خدای شناختنی ارتباط دارد روح ساحتی است که با خدای فوق شخصی و ناشناختنی وحدت و عینیّت دارد. نَفْس و خدای شناختنی دو امر متمایز از یکدیگرند، امّا روح و خدای ناشناختنی از یکدیگر تمایزی ندارند. روح، به تعبیر هندوان، همان آتمن[1]ی است که برهمن[2] است، همان ساحتی از انسان است که، به تعبیر بوداییان، بودا ـ سرشت است؛ همان مرتبه‌ای است که، چون از همه آرایه‌ها و پیرایه‌های نَفْس فراتر است، (به تعبیر اکهارت) همان چیزی در درون آدمی است که نه خَلق شده است و نه خَلق شدنی است، و همان است که حلّاج در اشاره به آن می‌گوید: اناالحقّ.

همهٔ این مراتب چهارگانه در هر کسی حضور دارند امّا به درجات مختلف فعلیّت یافته‌اند. هر مرتبه از این مراتب وقتی فی‌نفسه لحاظ شود یک کلّ هماهنگ، یکدست، و کامل به نظر می‌آید ولی، در واقع، محاط در مرتبهٔ بالاتر است.

---

1. Atman　　2. Brahman

ج) مدّعیات اخلاق

اخلاق مجموعهٔ دستورالعمل‌هایی است که موجب تحوّل و تبدّل «خود» آدمی می‌شود و این تحوّل و تبدّل «خود»، به نوبهٔ خود، سَبَب می‌شود که جهان به شیوه‌ای نو احساس و تجربه شود. بنابراین، اخلاق ارتباط نزدیک و وثیق دارد با انسانشناسی، معرفتشناسی، و وجودشناسی؛ بدین صورت که سلوک و رفتارِ مورد تجدید نظر قرار گرفته و اصلاح شده (اخلاق) منجر به پیدایش وضع و حال جدیدی در «خود» انسان می‌شود (انسانشناسی)، و این وضع و حال جدید سبب می‌شود که انسان قدرت دیدن و دانستنِ (معرفتشناسی) جهان را به شیوه‌ای مطابق با واقع‌تر (وجودشناسی) پیدا کند.

و امّا از لحاظ محتوای اخلاق باید گفت که اخلاق خلاصه می‌شود در سه فضیلتِ تواضع، احسان، و صداقت. تواضع به این معنا نیست که عزّت نَفس خود را از کف بنهیم، بلکه به این معناست که به خودمان چنان بنگریم که گویی شخص دیگری هستیم، کما اینکه احسان بدین معناست که به شخص دیگر چنان بنگریم که گویی خودِ ماست. صداقت (که، به نظر من، می‌توان از آن به "حقّطلبی"، هم تعبیر کرد) سعی در این جهت است که اشیاء و امور را چنانکه بالفعل و دقیقاً و واقعاً هستند دریابیم و تلقّی کنیم. دو فضیلت تواضع و احسان سبب می‌شوند که خودمان و شخص دیگر را قابل تعویض و، به تعبیری، یکی بگیریم، یعنی ما را از «خود» شخصی و فردی‌مان رها و آزاد می‌سازند و، در واقع، تُهی و خالی از «خود» و آماده دریافت اشیاء و امور، چنانکه هستند، می‌سازند؛ به بیان دیگر، این امکان را فراهم می‌آورند که به اشیاء و امور رنگِ خودمان را نزنیم، بلکه آنها را چنانکه هستند تلقّی کنیم. بدین قرار، تواضع و احسان شرط لازم تحقّق صداقت، همان فضیلت سوّم، اند.

علم و عمل، یا دانایی و روش، فقط در کنار یکدیگر کارآیی دارند. همعنان و ملازم یکدیگرند. از آغاز، به هم نزدیکند و این نزدیکی، هرچه پیشتر می‌رویم، بیشتر می‌شود تا جایی که آنقدر به هم نزدیک می‌شوند که گویی به یکدیگر می‌چسبند و تشخیص آن دو از یکدیگر بسیار دشوار می‌شود.

در اخلاق، دواعیِ درونی و شخصیِ آدمی قابل اعتماد نیستند و راهنمای عمل و زندگی مطلوب نمی‌توانند بود. سودمندترین خدمتی که این دواعی به انسان می‌توانند بکنند این است که او را به «سنّت» هدایت کنند و دستش را در دست «سنّت» بگذارند. این مدّعا درست برخِلاف گرایش رایجِ امروزین است. امروزه، انسانها دواعی درونی را تحسین می‌کنند و مهمّ جلوه می‌دهند. انسان متجدّد برای خود و، به تعبیر دقیق‌تر، برای جنبه و ساحتی از جنبه‌ها و ساحات خود، نوعی قداست قائل است، به طوری که گویی هیچ چیزی را به اندازه خود شگفت‌انگیز و قابل اعتناء نمی‌داند و حال آن که باید سنّت را بر داوری‌های شخصی ترجیح داد و تابع آن بود.

آنچه گفتیم تصویری بود بسیار موجز و احیاناً ناقص از مهمّترین مدّعیات سنّت‌گرایان در سه بخش مابعدالطّبیعه، انسانشناسی، و اخلاق. برای تفصیل و تکمیل این تصویر باید به کتابها، رسائل، و مقالات فراوانی که سنّت‌گرایان نوشته و منتشر کرده‌اند رجوع کرد. علی‌الخصوص، علاقه‌مندان را به کتابهای فلسفهٔ جاودانه از آلدوس هاکسلی و حقیقت از یاد رفته و فراتر از نگرش پساتجدّد از هیوستون اسمیت و دین در جهان نوین از لُرد نُرث بورن و نظری به عالم از جیکوب نیدِلمَن ارجاع می‌دهم.

و امّا اینکه می‌پرسید که آیا سنّت‌گرایان مدّعا یا مدّعیات اصلی خود

را به عنوان اصل موضوع می‌پذیرند یا به مَدَدِ دلیل یا برهان توجیه یا اثبات می‌کنند، باید بگویم که پاسخ روشنی ندارم. از سویی، اعتقاد سنّت‌گرایان بر این است که مدّعیات آنان مجموعهٔ حقایق است که همهٔ انسانها بدان‌ها دست یافته‌اند و، بنابراین، لابدّ نیازی به اقامهٔ دلیل و برهان نمی‌بینند و کار خود را، نهایةً، از سنخ تذکار و تنبیه، یعنی التفات دادن مجدّد به چیزی که شخص می‌دانسته است، می‌دانند. امّا، از سوی دیگر، در نوشته‌های آنان به مطالب فراوانی برمی‌خوریم که، فارغ از صحّت و سقم و قوّت و ضعفشان، می‌توان آنها را از نوع دلیل و برهان تلقّی کرد.

□ سابقهٔ تاریخی سنّت‌گرایی، به این معنای خاصّ، درجهان عموماً و در فرهنگ غرب خصوصاً، چیست؟ و این گرایش یا نهضت یا مکتب در کشاکش میان سنّت و تجدّد چه جایگاه و شأنی دارد؟

■ به یک معنا، سابقهٔ تاریخی سنّت‌گرایی به سابقهٔ تاریخ بشری است، چون، بر طبقِ ادّعایِ خودِ سنّت‌گرایان، مدّعیات اصلی سنّت‌گرایی مجموعهٔ حقایق است که شمول تاریخی و جغرافیایی همه گیر دارد، یعنی همهٔ انسانها در همهٔ مقاطع تاریخی و همهٔ مناطق جغرافیایی بدان‌ها باور داشته‌اند، دارند، و خواهند داشت. سنّت‌گرایی را می‌توان در علوم و معارف سنّتی اقوام بدوی نیز، در هر ناحیه از جهان، یافت و اشکال و صورِ متکامل‌ترِ آن را در هر یک از ادیان بزرگ جهانی می‌توان سراغ کرد.

امّا، به معنایی دیگر، یعنی اگر مراد از ''سنّت‌گرایی'' گرایش آگاهانه‌ای باشد به پاره‌ای از آراء و عقاید که درست در برابر آراء و

عقاید انسان متجدّد قرار می‌گیرد، باید گفت که این مسلک فکری و معنوی به دست رنه گنون[1]، عالم، حکیم، و عارف فرانسوی (۱۹۵۱-۱۸۸۶)، که پس از مسلمان شدنش عبدالواحد یحیی نام گرفت، احیاء شد و، بنابراین، سابقه‌اش از یک قرن کمتر است. این مسلک با مساعی رنه گنون و آنندَه کِنتیش کوماراسوامی[2]، عالم، هنرشناس، و حکیم سیلانی (۱۹۴۷-۱۸۷۷)، که ضمناً بزرگترین تاریخنگارِ هنرِ هندی است، هویّت و موجودیّت مستقلی یافت و اندیشمندان بسیاری را به خود متوجّه ساخت.

شکّ نیست که این گرایش یا نهضت یا مکتب در کشاکش میان سنّت و تجدّد و، به تعبیر دقیق‌تر، در کشمکش میان سنّت و تجدّد و پساتجدّد جانب سنّت را می‌گیرد و از آن در برابر مناقشات و تحدّی‌های تجدّد و پساتجدّد دفاع می‌کند. البتّه، دفاع سنّت‌گرایانی مانند گنون، کوماراسوامی، فریتیوف شووان[3]، تیتوس بورکهارت[4]، هیوستون اسمیت[5]، مارتین لینگز[6]، مارکو پالیس[7]، آلدوس هاکسلی، لرد نرث بورن[8]، و جیکوب نیدلمن[9] را از سنّت و حکمت خالده و دین نباید چیزی نظیر دفاع‌هایی که در محیط ما از سنّت و دین می‌شود تصوّر کرد. دفاعیّه‌هایی که ما در محیط خودمان با آنها مواجهیم دفاعیّه‌هایی است بسیار سطحی، شتابزده، و غفلت‌آمیز که نه سنّت را چنانکه باید و شاید می‌شناسد و نه تجدّد را، و، به همین جهت، در حقّ هر دو ظلم می‌کند و جانب انصاف و

---

1. Rene Guenon
2. Ananda Kentish Coomaraswamy
3. Frithjof Schuon
4. Titus Burckhardt
5. Huston Smith
6. Martin Lings
7. Marco Pallis
8. Lord Northbourne
9. Jakob Needleman

تحقیق را در هیچ مورد رعایت نمی‌کند و، از این رو، نه سنّتگرای عمیق‌النّظر را راضی می‌دارد و نه تجدّدگرای ژَرفنگر را قانع می‌کند.

□ **حکمت خالده[1] یا فلسفه جاودانه[2]ای که سنّت‌گرایان از آن دم می‌زنند چیست؟ نوعی فلسفه است یا نوعی مابعدالطّبیعه یا هیچ کدام؟ و چه ربط و نسبتی با فلسفهٔ جدید غرب دارد؟**

■ اصطلاح لاتینی "Philosophia Perennis" را، که معادل اصطلاح انگلیسی "Perennial Philosophy" و تقریباً معادل اصطلاح عربی "حکمت خالده" و اصطلاح فارسی "جاودان خرد" است، نخستین بار لایب‌نیتز، حکیم آلمانی، به کار برد. می‌توانیم، همداستان با هاکسلی، مدّعی شویم که مراد لایب‌نیتز و سنّت‌گرایانی که این اصطلاح را به کار می‌برند، از این تعبیر، مجموعه‌ای است مرکّب از "مابعدالطّبیعه‌ای که به حقیقتی الاهی تصدیق دارد که برای تحقّق عالم جمادات، نباتات، و حیوانات ضرورت دارد؛ روانشناسی‌ای که در نَفْس انسانی چیزی می‌یابد شبیه به حقیقت الاهی، یا حتّی عین حقیقت الاهی؛ و اخلاقی که غایت قصوای بشر را علم به مبدء کلّ موجودات، که هم داخل موجودات است و هم خارج از موجودات، می‌داند".

پاسخ این پرسش که "آیا حکمت خالده یا فلسفهٔ جاودانه نوعی فلسفه است یا نوعی مابعدالطّبیعه یا هیچکدام"؟ بستگی تامّ و تمامی دارد به اینکه از دو اصطلاح "فلسفه" و "مابعدالطّبیعه" چه مراد می‌کنید.

اگر مراد از "فلسفه" "سعی نظری در جهت ارائهٔ نگرشی منظومه‌وار

---

1. Sophia Perennia
2. Perennial Philosophy

و جامع و کامل نسبت به کلّ عالم واقع» یا «کوشش برای توصیف کُنه و حقیقت عالم واقع» یا «علمی که می‌کوشد تا به شما کمک کند تا آنچه را می‌گویید ببینید و آنچه را می‌بینید بگویید» باشد، در آن صورت، حکمت خالده نوعی فلسفه است، و اگر مراد از «فلسفه» «سعی در جهت تعیین حدود و قلمرو علم بشر، و منابع و ماهیّت و اعتبار و ارزش آن» باشد، یعنی تقریباً همان چیزی که «معرفتشناسی» هم نامیده می‌شود، باید گفت که حکمت خالده فلسفه نیست، اگرچه در مسائل معرفتشناختی نیز کمابیش سخنی دارد، و اگر مراد از «فلسفه» «تحقیق انتقادی در باب پیشفرضها و دعاوی حوزه‌های گونه‌گون معرفت بشری» باشد، یعنی تقریباً همان چیزی که «فلسفهٔ علوم» هم خوانده می‌شود، باز باید گفت که حکمت خالده فلسفه نیست، اگرچه از بعضی از مواضع انتقادی نسبت به پاره‌ای از پیشفرضها و دعاوی علوم و معارف جدید و متجدّدانه نیز خالی نیست.

و اگر مراد از «مابعدالطّبیعه» «سعی در جهت ارائهٔ تفسیر یا تصویر یا نگرش جامع، متلائم، و سازگاری از کلّ عالم واقع یا هستی یا جهان» یا «مطالعهٔ واقعیّت نهایی یا حقیقة‌الحقایق» یا «مطالعهٔ مبدأ یا جهت یا منبع یا علّتِ وجودِ همه موجودات یا مطالعهٔ موجود قائم به ذات و کاملاً مستقلّی که همه موجودات برای وجودشان به او وابسته‌اند» یا «مطالعهٔ واقعیّت متعالی‌ای که علّت یا منبع کلّ وجود است» یا «مطالعهٔ هر چیزی که فوق طبیعی یا غیرمادّی است و با روش‌های تبیینی علوم طبیعی قابل تبیین نیست» یا «مطالعهٔ موجودی که بالذّات واجب‌الوجود است و نمی‌تواند جز به همان صورتی که هست باشد» باشد حکمت خالده نوعی مابعدالطّبیعه است، و اگر مراد از «مابعدالطّبیعه» «مطالعه وجود من حیث هو وجود»، یعنی چیزی معادل «وجودشناسی» یا «فلسفهٔ اولی» باشد،

باید گفت که حکمت خالده حاوی مابعدالطّبیعه هست ولی منحصر به مابعدالطّبیعه نیست، و اگر مراد از "مابعدالطّبیعه" "مطالعهٔ کلّی‌ترین، پاینده‌ترین، و فراگیرترین خصائص جهان هستی" است، باز باید گفت که مابعدالطّبیعه جزوی از حکمت خالده است، و اگر مراد از "مابعدالطّبیعه" "بررسی انتقادی مفروضات یا پیشفرضها یا باورهای اساسی نظام‌های معرفتی ما در دعاوی‌ای که در باب واقعیّت دارند" باشد، یعنی تقریباً همان چیزی که "معرفتشناسی" و گاهی هم "فلسفه" نام می‌گیرد، باید بگوییم که حکمت خالده مابعدالطّبیعه نیست، اگرچه دعاوی معرفتشناختی‌ای هم دارد.

و امّا ربط و نسبت حکمت خالده با فلسفه جدید غرب، که عمری تقریباً چهارصد ساله دارد، البتّه مسألهٔ بسیار مهمّی است. حکمت خالده، از جهات مختلف، با فلسفه جدید غرب تفاوت، اختلاف، و تنازع دارد. اوّلاً: فلسفه جدید غرب، برای فلسفه‌ورزی، فقط به یک شرط قائل است و آن توانایی‌های عقلی و ذهنی است (و البتّه فلسفهٔ جدید غرب از "عقل" نیز چیزی را اراده می‌کند یکسره متفاوت با آنچه حکمت خالده می‌خواهد ـ و این خود مطلبی است که بعداً توضیح خواهم داد)، امّا حکمت خالده، علاوه بر توانایی‌های عقلی و ذهنی، امور عدیدهٔ دیگری را هم شرط لازم اشتغال به حکمت می‌داند، از جمله تربیت اراده‌ها و خواسته‌ها، احساسات و عواطف، و حتّی تربیت بدن.

ثانیاً: در فلسفهٔ جدید غرب غرضی که از فلسفه‌ورزی در نظر است اندوختنِ معلوماتِ نظری جدیدی است در باب عالم و آدم، ولی در حکمت خالده همّ و غمّ حکیم همه این است که، از طریق اشتغال به حکمت، تبدّل وجودی یابد و به ساحت وجودی جدیدی پا بگذارد. در اینجا، بد نیست از یکی از گفته‌های مارکس استفاده کنم. مارکس، در

یکی از سخنان مشهورش، می‌گوید: فیلسوفان همواره در پی تفسیر جهان بوده‌اند، و حال آن که باید در پی تغییر جهان بود. زبان حال حکمت خالده این است: فیلسوفان جدید در پی تفسیر جهانند، و حال آنکه باید در پی تغییر خود بود. حکمت خالده می‌خواهد راه و روش تغییر خود و نقشهٔ آن راه و مسیر را در اختیار انسان بگذارد.

ثالثاً: محکّ و معیار فلسفهٔ جدید غرب یافته‌ها و تجارب همگانی و عامّ انسانهاست. این فلسفه به چیزهایی، از قبیل ادراکات حسّی، کاربردهای زبانی، گزینش‌ها و تصمیمات اخلاقی، که معهود و مأنوس همهٔ ما آدمیانند توسّل می‌جوید و با توسّل به همین سنخ امور دست به نفی و اثبات و ردّ و قبول می‌زند. به گفتهٔ ارنست گِلنر، فیلسوف و جامعه‌شناس انگلیسی، امروزه اگر عقیده‌ای بخواهد عقیده‌ای درست و پذیرفتنی تلقّی شود باید براساس چیزی که به تجارب عادی و متعارف ما نزدیک باشد مورد داوری قرار گیرد و این درست خِلافِ غرضِ حکمت خالده است که می‌خواهد انسان را چنان بازسازی کند که بتواند جهان را به شیوه‌ای نامتعارف و به نحوی خلاف آمدِ عادت تجربه و احساس کند. از نظرگاه حکمت خالده، تجارب متعارف ما از شوائبِ جهل و هوا و هوس پاک و پیراسته نیست و حتّی می‌توان گفت نابهنجار و روانپریشانه است.

رابعاً: از نظرگاه حکمت خالده، مکاتب فلسفی جدید، علی‌رغم اختلافات فراوان و احیاناً عمیق که با یکدیگر دارند، در بُن و بُنیاد دو وجه اشتراک بسیار مهمّ دارند: یکی اینکه، از لحاظ معرفتشناختی، تجربه‌گرایانه[1] اند، و دیگر اینکه، از لحاظ وجودشناختی، مادّی[2] اند، و حال آن که خود حکمت خالده، از لحاظ معرفتشناختی، تعقّل‌گرایانه[3]

1. Empiricist
2. Materialist
3. Intellectualist

است (و تعقّل‌گرایی حکمت خالده با عقل‌گرایی[1] ای که بعضی از فیلسوفان جدید، مانند دکارت، بدان قائلند فرق دارد) و، از لحاظ وجودشناختی، قائل به وجود مجرّدات و مفارقات است و مبدأ همه موجودات را امری غیرمادّی[2] می‌داند.

به این جهات و جهات دیگری که از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنم، سنّت‌گرایان روزگار ما نسبت به همهٔ مکاتب و مشارب فلسفی‌ای که در دامان فرهنگ فلسفی جدید غرب پرورده و بالیده‌اند، از جمله اگزیستانسیالیزم، فلسفهٔ تحلیل زبانی، پدیدارشناسی، و پراگماتیزم، موضع نقد و مخالفت دارند.

□ **سنّت‌گرایان میان دو عقل، عقل کلّ یا ذات عقل یا عقل نخستین[3] و عقل جزئی یا عقل استدلالگر[4]، فرق می‌گذارند و خود را از طرفداران شهود یا بصیرت عقلی[5] می‌دانند، نه از هواخواهان عقل استدلالی[6]؛ این تفکیک را توضیح دهید.**

■ تفکیک میان عقل کلّی یا ذات عقل یا عقل نخستین[7] و عقل جزئی یا عقل استدلالگر[8] سابقه‌ای طولانی دارد. در آیین هندو، میان مَنَس[9] و بودی[10] فرق می‌گذاشته‌اند که همان فرقی است که، در فرهنگ قرون وسطای غرب، به ترتیب میان ریشیو[11]، که همان reason انگلیسی است، و

1. Rationalism
2. Spiritualism
3. Intellect
4. reason
5. intellectual intuition
6. discursive reason
7. Intellect
8. reason
9. manas
10. buddhi
11. ratio

اینتلکتوس[1]، که معادل انگلیسی‌اش intellect است، می‌نهاده‌اند. intellect یا همان شهود یا بصیرت عقلی تقریباً همان چیزی است که افلاطون "چشم جان" می‌نامید و عارفان مسلمان "چشم دل" می‌خوانند.

من در مصاحبهٔ دیگری[2] گفته‌ام که هنوز ماهیّت و حقیقت شهود یا بصیرت عقلی[3] را به خوبی نفهمیده‌ام؛ با این حال، سعی می‌کنم آنچه را فهمیده‌ام به اختصار بازگویم. توماس آکویناس می‌گوید: "بصیرت عقلی و عقل استدلالی[4] دو قوّه نیستند، بلکه تفاوتشان به کمال و نقصان است. اوّلی به معنای رسوخ به کنه حقیقت است و دومی به معنای تحقیق و قیل و قال و بحث و فحص است". در یکی از سخنان بودا هم آمده است که: "با چراغِ کلام و فهم باید از کلام و فهم فراتر رفت و در طریق یافتن حقایق گام نهاد". می‌توان گفت که "رسوخ به کنه حقیقت" آکویناس همان "یافتن حقایق" بوداست و "تحقیق و قیل و قال و بحث و فحص" آکویناس همان "کلام و فهم" بوداست. مولانا جلال‌الدّین رومی هم می‌گوید:

"زیرکی بفروش و حیرانی بخر
زیرکی ظنّ است و حیرانی بصر
عقل چون شحنه است چون سلطان رسید
شحنهٔ بیچاره در کنجی خزید
عقل سایهٔ حقّ بود حقّ آفتاب
سایه را با آفتاب او چه تاب."

می‌توان گفت که، به عقیدهٔ سنّتگرایان، انسان باید از عقل جزئی و

---

1. intellectus

۲. راه نو، شماره ۱۳.

3. *intellect*

4. *reason*

استدلالگر خود استفاده کند، فقط بدین منظور که از آن درگذرد و به شهود عقلی حقّ، یعنی علم بیواسطه به حقّ، برسد. عقل استدلالگر، علی رغم همهٔ کارآمدیهایی که دارد، نزدیکترین وسیلهٔ وصول به حقّ نیست و نمی‌تواند باشد. نزدیکترین وسیله شهود عقلی است. در تحلیل نهایی، فایده و هدف عقل استدلالگر ایجاد اوضاع و احوال درونی و بیرونی‌ای است که موجب تبدّل و تحوّل خود عقل استدلالگر به شهود عقلی شوند. عقل استدلالگر همان چراغی است که، به تعبیر بودا، راهِ خود را برای فراتر رفتن از خود روشن می‌کند. پس، استدلال و علم حصولی وسیله‌ای است که ما را به شهود عقلی می‌رساند و این شهود عقلی، به نوبهٔ خود، نزدیکترین وسیلهٔ وصول به هدف است. از این حیث، عقل استدلالگر ارزش فراوان دارد، امّا اگر آن را نزدیکترین وسیلهٔ وصول به هدف تلقّی کنیم (یعنی شأن شهود عقلی را به او نسبت دهیم) یا اگر وجود هدف را انکار کنیم و عقل استدلالگر را فقط وسیلهٔ پیشرفت قلمداد کنیم، این عقل و زیرکی دشمن ما می‌شود و کوری معنوی، شرّ اخلاقی، و فاجعهٔ اجتماعی به بار می‌آورد.

از سوی دیگر، اینکه سنّت‌گرایان خود را از طرفداران شهود یا بصیرت عقلی می‌دانند، نه از هواخواهان عقل استدلالی، نباید به این معنا گرفته شود که منکر قدر و قیمت عقل استدلالی‌اند. اشکال و اعتراض اینان به انسان متجدّد و فلسفهٔ جدید است که چرا عقل استدلالی را فراتر از جایگاهی که در خور اوست نشانده‌اید و در حقّ او غلوّ کرده‌اید. از نظر سنّت گرایان، عقل استدلالی یکی از مواهب عظیم الاهی است و قدرت و فایدهٔ انکارناپذیری دارد. با اینهمه چیزی بیش از یک ابزار نیست و چون ابزار است می‌تواند خوب به کار گرفته شود یا بد به کار

گرفته شود؛ هم امکان حسن استفاده از آن هست و هم امکان سوءاستفاده از آن. وانگهی، ابزار هر چه قدر خوب باشد وهر چه قدر با مهارت به کار گرفته شود نمی‌تواند از دل موادّ خام ناکافی و نامناسب فرآوردهٔ نیکویی پدید آوَرَد. عقل استدلالی باید موادّ خام کافی و مناسبی، به شکل اطّلاعات و داده‌ها، داشته باشد تا بر روی آنها کار و فعّالیّت کند. ناگفته پیداست که نمی‌توان درباره «هیچ» استدلال منطقی کرد و نمی‌توان دربارهٔ امور جزئی و پیش پاافتاده استدلالات منطقی سودمند کرد و نمی‌توان از اطّلاعات و داده‌های ناقص نتایج معتبر استخراج کرد. خلاصه آنکه اگر مشکل واقعی ما نقصان موادّ خامی باشد که در اختیار عقل استدلالی است، در این صورت، استفادهٔ تمام عیار از قوّهٔ استدلال و تیز کردن تیغ عقل استدلالی هیچ ثمری ندارد و فقط موجب تضییع وقت و نیرو است. بنابراین، همهٔ همّ و غمّ خود را باید مصروف تحصیل مواد خام کافی، مناسب، و کامل کنیم، و این موادّ خام از طریق بصیرت یا شهود عقلی به دست می‌آید، لاغیر. شاید سخن سلیمان نبیّ (در کتاب امثال سلیمان نبیّ، باب بیست و نهم، آیهٔ ۱۸) که "جایی که بصیرت نیست قوم گردنکش می‌شوند" هم به همین معنا باشد و، در این صورت، باید به سخن وی افزود که: هر چه قدر هم آن قوم قوای استدلالی خود را تربیت کرده و رشد داده باشند.

ماحصل آنچه گفتم این شد که، به نظر سنّتگرایان، شهود یا بصیرت عقلی، نسبت به عقل استدلالی، هم جنبهٔ مبدء بودن دارد و هم جنبهٔ مقصد بودن؛ هم مبتداست و هم منتها. از سویی، تا بصیرت عقلی‌ای نباشد موادّ خامی کافی و وافی در دسترس نیست، تا عقل استدلالی بر روی آنها کار کند و از جمع و تفریق و وصل و فصل آنها به معلومات جدیدی دست یابد؛

و، از سوی دیگر، معلومات جدیدی که عقل استدلالی در اختیار ما می‌نهد باید تبدیل به مشهودات و مبصَرات (به معنای اعمّ "ابصار") شود و الّا به کار نمی‌آید و غَرَضِ ما را، یعنی غایت قصوایی را که سنّتگرایان برای ما آدمیان تصویر کرده‌اند، تأمین نمی‌کند. دل خوش داشتن به "دانسته‌ها" و در جهت تبدیل "دانسته‌ها" به "دیده‌ها" نکوشیدن چیزی جز خسارت و خسران نیست.

و امّا خود این بصیرت یا شهود عقلی، دقیقاً، چگونه چیزی است؟ می‌توان گفت: نوعی درک یا علم بیواسطه و غیر استدلالی و غیر استنتاجی است؛ نیز می‌توان گفت: قدرت یا توانایی داشتن علمی بیواسطه و مستقیم و بدون استفاده از عقل استدلالی به یک چیز است؛ باز می‌توان گفت: علم یا بصیرت فطری و غریزی، به یک چیز است بدون اینکه در آن از اندام‌های حسّی، تجارب عادی و متعارف،و عقل استدلالی استفاده شده باشد. استنباط خود من این است که این قبیل تعابیر ما را به تصوّر اجمالی و مبهمی از بصیرت یا شهود عقلی می‌رسانند امّا تصوّر روشن و دقیق از آن به دست نمی‌دهند.

□ نقدهایِ عمدهٔ سنّت‌گرایان به علم جدید کدامند؟ و آیا می‌توان گفت که سنّت‌گرایان طرفدار علم دینی یا علم قدسی‌اند؟ مراد دقیقِ آنان از "علم دینی" یا "علم قدسی" چیست؟

■ تا آن جا که من می‌فهمم، سنّتگرایان به خود علم جدید[1]، یعنی مثلاً به خود فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، روانشناسی، و جامعه‌شناسی

1. Modern Science

جدید، اعتراضی ندارند. اعتراض بزرگ آنان به علمپرستی یا علمزدگی[۱] است، و منظور از علمپرستی یا علمزدگی این است که از علم جهان‌بینی بطلبیم، یا به تعبیری دیگر، علم را جهان‌بینی کنیم، یعنی اینکه بخواهیم به مدد علم تصویری کلّی و جامع از جهان هستی بسازیم. اشکال این کار در کجاست؟ برای اینکه اشکال کار معلوم شود توضیح کوتاهی می‌دهم. علم جدید، به حکم ماهیّت تجربی‌اش، نظراً و عملاً محدود است به چیزهایی که قابل مشاهده، توصیف، و اندازه گیری‌اند. این علم دارای دو هدف عمده است: یکی دست یافتن به توصیفی از جهان محسوسات، بدین امید که حقیقت این جهان هر چه بیشتر آشکار شود؛ و دیگری استفاده از دانش به دست آمده در جهت اعمال حاکمیّت هر چه بیشتر بر محیط زندگی بشر؛ و این در اختیار گرفتن ضبط و مهار محیط زندگی هم، به نوبهٔ خود، برای این است که بتوانیم کارها را مقتصدانه‌تر و صرفه جویانه‌تر انجام دهیم و چیزهای فراوانتری بسازیم یا به دست آوریم. این دو هدف عمده از راه تحقیقات علمی و تجربی، یعنی مشاهدهٔ مستقیم و مشاهدهٔ نتایج آزمایش‌ها، برآورده می‌شود؛ و از این راه هم تصویری از جهان محسوسات فراهم می‌آید و هم جریان عظیمی از اختراعات و نوآوریها وارد زندگی روزانهٔ ما آدمیان می‌شود. شکّ نیست که علم جدید هم اطّلاعات بسیار فراوانی دربارهٔ جهان محسوسات عرضه کرده است و هم آثار و نتایج ابتکاراتش در زندگی روزمرهٔ ما بسی چشمگیر است. امّا آنچه در خور توجّه است این است که: اوّلاً تصویری که علم جدید ارائه می‌کند فقط شامل قلمرو محسوسات می‌شود و اگر جهان یا جهان‌های دیگری غیر از جهان محسوسات وجود داشته باشد (که، به ادّعای

1. Scientism

سنّتگرایان، وجود دارد) این تصویر علمی آن جهان یا جهانها را نشان نمی‌دهد و نمی‌تواند بدهد، و ثانیاً: این تصویر علمی، حتّی نسبت به جهان محسوسات هم، جنبهٔ موقّتی دارد، یعنی همواره امکان پدید آمدن تغییراتی کوچک یا بزرگ در این تصویر هست. کسی که از علم جدید جهان‌بینی می‌سازد از این دو نکته غفلت می‌ورزد و گمان می‌کند که علم جدید هم تصویر کلّ جهان هستی است(نه فقط تصویر بخشی از آن، که همان عالم طبیعت است)و هم تصویری است پایدار و ماندگار؛ و غفلت از همین دو نکته است که اعتراض جدّی سنّتگرایان را برمی‌انگیزد. والّا اگر این دو قسم محدودیّت علم جدّاً در مدّ نظر باشد و، بنابراین، از علم توقّع ارائهٔ جهان بینی نرود به حقّانیّت نظری و افادهٔ عملی علم اعتراضی نیست.

امّا ظاهراً تجدّدگرایی به این دو نوع محدودیّت علم جدید وقوف ندارد یا از این محدودیّت‌ها تغافل می‌ورزد و، بدین ترتیب، از علم جدید جهان بینی‌ای ساخته و پرداخته است که اهمّ ویژگیهای آن عبارتند از اینکه:

۱. مشاهده گروانه[1] و آزمایشگروانه[2] و تجربه گروانه[3] است، یعنی، از لحاظ معرفتشناختی، یگانه راه وصول به معرفت حقیق را مشاهده، آزمایش، و تجربهٔ حسّی ظاهری می‌داند.

۲. فقط به عقل ابزاری، جزئی، و استدلالگر قائل است[4] که یگانه شأنی که دارد استدلال بر وفق قواعد منطق صوری است. این عقل تنها هنری که دارد این است که گزاره‌هایی را که حاصل مشاهده، آزمایش، و تجربهٔ حسّی ظاهری‌اند در قوالب استدلالهای منتجِ منطق بریزد و نتایج جدیدی ارائه کند.

1. observationalistic
2. experimentalistic
3. empiricistic
4. rationalism

۳.مادّیگروانه[1] است، یعنی، از لحاظ وجودشناختی، به عوالمی غیر از عالم مادّه و مادّیات قائل نیست. این موضع وجودشناختی، البتّه، نتیجهٔ گریزناپذیر دو ویژگی قبلی است، چون اگر بنابر این باشد که فقط از راه مشاهده، آزمایش، و تجربهٔ حسّی ظاهری بتوان به معرفت حقیق دست یافت و عقل نیز کاری جز سروسامان دادن به موادّ خامی که از آن راه به دست آمده است نداشته باشد، طبعاً، به تدریج آنچه قابل مشاهده، آزمایش، و تجربه است با"واقعی" و "موجود" یکسان و معادل گرفته می‌شود و لازمهٔ این معادله هم چیزی نیست جز این عقیده که آنچه قابل مشاهده، آزمایش، و تجربه نیست موجود نیست.

۴. در باب وجود خدا، موضع انکار[2] یا، لااقلّ، لاادریگری[3] دارد. انکار خدا موضعی است (به نظر سنّتگرایان) آتشین و پرجوش و خروش، احمقانه، و لجوجانه و متعصبّانه، و حال آنکه لاادریگری، برخلاف آن، خونسردانه، زیرکانه، و اهل تظاهر به شرح صدر و بی تعصّبی است، امّا آنچه مهمّ است این است که این دو موضع، در مقام عمل، یکی‌اند.

۵. انسانگروانه[4] است، یعنی خدمت به انسان نخستین و یگانه هدف او است و، به عبارت دیگر، انسانیّت را در جایگاهی می‌نشاند که گویی همه چیز و همه کار باید در خدمت آن باشد.(و این جایگاهی است که، چنان که بعداً خواهم گفت، به نظر سنّتگرایان اختصاص به خدا دارد.)

۶. فردگروانه[5] است، یعنی همهٔ همّ و غمّش حفظ حقوق، تضمین

---

1. materialistic
2. atheism
3. agnosticism
4. humanistic
5. individualistic

استقلال، و افزایش رشد فرد انسانی است.

۷. برابری طلبانه[1] است، یعنی معتقد است که همهٔ انسانها برابرند و باید، از حیث آزادیها، حقوق، حرمت، مقبولیّت، فرصتها و مجالها،و...، با آنان معاملهٔ واحدی کرد، فارغ از اینکه چه نژاد، جنسیّت، دین و مذهب، و تواناییهای بدنی، ذهنی، روحی، و معنوی‌ای دارند.

۸. آزاداندیشانه[2] است، یعنی مخالف هر گونه تعبّد نسبت به هر شخصی است، هیچ کس را فوق سؤال و چون و چرا نمی‌داند، و از همه مطالبهٔ دلیل و برهان می‌کند.

۹. شدیداً عاطفه‌گرو[3] است، یعنی احساسات و عواطف را خاستگاه همهٔ افعال اخلاقی و یگانه داور خوبی و بدی و درستی و نادرستی اخلاقی می‌داند.

۱۰. قائل به پیشرفت[4] است، یعنی به پیشرفت مستمرّ و بیوقفه جامعه و نوع بشری معتقد است.

۱۱. و سنّت‌ستیز[5] است، یعنی با سنّت، به معنایی که در پاسخ پرسش اوّلتان گفتم، سر ناسازگاری دارد.

سنّتگرایان با همهٔ این یازده ویژگی تجدّدگرایی، یا، به تعبیر دیگر، یازده ویژگی جهان‌بینی‌ای که تجدّدگرایی به غلط از علم جدید استخراج کرده است، مخالفند و خود به جهان‌بینی دیگری قائلند که ناشی از علم دیگری است که از آن به ”علم سنّتی“، ”علم قدسی“، ”علم مابعدالطّبیعی“ یا ”علم دینی“ تعبیر می‌کنند. به نظر آنان این علم، به

---

1. egalitarianistic
2. free- thinking
3. sentimentalistic
4. progressionistic
5. anti-traditional

حکم و یژگیهایی که دارد، می‌تواند منشأ یک جهان‌بینی معتبر باشد و اصلاً به تعبیر بهتر بگوییم، خود یک جهان بینی معتبر است. انسان متجدّد امروزین این علم سنّتی را مغفول و متروک نهاده است و آن را یا غیردقیق و پر از ابهام می‌داند یا با زندگی واقعی و عملی ما آدمیان نامرتبط می‌بیند یا واقعاً و حقیقةً غیر علمی تلقّی می‌کند، و حال آنکه در واقع علمی است بسیار دقیق که کاملاً به درد زندگی واقعی و عَمَلی ما هم می‌خورد.

مراد دقیق سنّتگرایان از "علم قدسی" یا "علم‌دینی" علم به امر نامتناهی یا علم به حقّ یا علم به موجودی است که اصل و اساس واقعیّت نسبی‌ای است که سایر موجودات دارند. مبنای معرفت‌شناختی این علم مشاهده، آزمایش، و تجربه نیست، بلکه شهود است، یعنی نوعی بصیرت مستقیم، بی‌واسطه و غیر تحلیلی، که در جواب سؤال قبلی‌تان درباره‌اش توضیح اندکی دادم. این شهود، فی‌حدّنفسه، خود بسنده است و نیازی به شرح و تفسیر و بیان و تبیین ندارد، امّا البتّه کسانی که از آن به حدّ کمال برخوردار شده باشند بسیار اندکند و در میان کسانی هم که از این موهبت عظما، در مراتب مختلف، برخوردار باشند فقط بعضی‌شان، بالطّبع، دارای گرایشهای نظری‌اند و تنها همین گروه اخیرند که قدرت شرح و تفسیر و بیان و تبیین آن شهود را هم دارند و، به تعبیر دقیق، می‌توان گفت که دارای علم مابعدالطّبیعی در صورت تعقّلی و نظری‌آنند. و آنانکه، بی چون و چرا، در زمرهٔ این گروه اخیرند عبارتند از: چوانگ دزو[1]، حکیم دائویی مشرب چینی (۳۶۹ـ۲۸۶ ق.م)، شَنکَرَه[2]، یکی از بزرگترین قدّیسان و حکیمان هندی (۷۸۸ـ۸۲۰م)، فلوطین[3]، حکیمِ

1. Chuang-Tzu
2. Shankara
3. Plotinus

نوافلاطونی مصری تبار رومی (۲۰۵ـ۲۷۰م)، ابن‌عربی، عارف مسلمان اندلسی (۵۶۰ـ۶۳۸ هـ ق. یا ۱۱۶۵ـ۱۲۴۰م)، و مایستر اکهارت[1]، عارف مسیحی آلمانی (۱۲۶۰ـ۱۳۲۷ م).

علم قدسی علم جدید را هم، به عنوان جزئی از خود ،شامل می‌شود و در خود می‌گنجاند. توجّه کنید که گفتم: "علم جدید" را، نه "جهان‌بینی علمی" را.البتّه، علم قدسی هرگز به عالم طبیعت و پدیده‌های مادّی با همان طول و تفصیلی که علم جدید به آنها می‌پردازد، نمی‌پردازد و فقط خود را به طرح کلّی و اجمالی عالم طبیعت دلمشغول می‌دارد، امّا از اینکه جزئیات و تفاصیل پدیده‌های مادّی را از علم جدید بپرسد ابائی ندارد. ولی آنچه از این مطلب مهمّتر است این است که علم قدسی به محدودیتهای علم جدید هم وقوف کامل دارد و به همین جهت ساختن و پرداختن جهان بینی را از علم جدید روا نمی‌شمرد. علم قدسی نیک در می‌یابد که چون علم جدید بالمآل بر مشاهدهٔ حسّی ظاهری مبتنی است و چون همه چیز در دسترس مشاهده یا استقراء نیست و فراوانند اموری که فراتر از آنند که قابل مشاهده باشند، ما حقّ نداریم نظرگاه کلّی و جامع خود را، یعنی جهانبینی خود را، از علم جدید بطلبیم. سنّتگرایان عموماً در مقام إحصاء این امور فراتر از حدّ مشاهده بر آمده‌اند و، از میان آنان، علی‌الخصوص هیوستون اسمیت، در مواضع عدیده‌ای از آثار خود، این امور را برشمرده است و آنها را عبارت دانسته است از: ارزشهای ذاتی و هنجاری، معناهای وجودی و نهایی امور، علل غائی، کیفیّات، امور نامرئی و غیر مادّی (از جمله نَفْسِ خود انسان)، و موجودات برتر از ما (از جمله خدا).

---

1. Meister Eckhart

نکتهٔ دیگری که مورد تأیید و تأکید سنّتگرایان است این است که چون، به هنگام مرگ، نَفْسِ آدمی از جمیع مایُمْلَک دنیوی خودش جدا می‌شود، اگر، به تعبیری، مأوا و موطنی برای خود تدارک نکرده باشد کارش زار است و نباید فراموش کرد که مایملک دنیوی‌ای که بر اثر مرگ از دسترس و اختیار انسان بیرون می‌شود، از جمله، شامل همهٔ ادراکات حسّی، همهٔ دستاوردهای عقل استدلالگر، همهٔ علوم اکتسابی، همهٔ معارف حصولی و قیل و قالی، و کلّ علم تجربی جدید و نتایج و آثار اینجهانی آن هم می‌شود. همه باید بمیریم و مرگ چیزی را در دسترس ما باقی نمی‌گذارد، الّا یک چیز را ـ و این مهمّ است ـ و آن همان بصائر شهودی ماست که علم سنّتی بر آن مبتنی است. همهٔ آن ادراکات و علوم و معارف دیگر مثل جسم و بدن مایند، از این حیث که، در عین حال که آلات و ابزار عَمَلند، حجابهایی اند که آن بصیرتهای شهودی‌ای را که تنها چیزهایی‌اند که ما با خود می‌بریم موقّتاً دستخوش ابهام و تاریکی می‌کنند.

در پایان، توجّه شما را به نکته‌ای جلب می‌کنم که لابدّ، با توضیحاتی که آوردم، بدان تفطّن یافته‌اید، و آن اینکه علم دینی‌ای که سنّتگرایان از آن دم می‌زنند غیر از آن چیزی است که در دو سه دههٔ اخیر در کشور ما و پاره‌ای از کشورهای اسلامی دیگر مدّعیانی یافته است که ما را دعوت می‌کنند به اینکه مثلاً روانشناسی اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی (و احیاناً حتّی فیزیک و شیمی و زیستشناسی اسلامی) تولید کنیم. این ادّعا و دعوت، خواه درست و بجا باشد و خواه نباشد، به هر تقدیر، مدّعای سنّتگرایانی که در حال گفت و گو از آنانیم نیست.

□ آیا سنّت‌گرایان به کثرت‌گرایی دینی[1] قائلند یا نه؟ مراد از ”وحدت متعالی ادیان“، که در کتاب‌ها و مقالات اینان به چشم می‌آید، چیست؟

■ همهٔ سنّتگرایان، بلااستثناء، به کثرتگرایی دینی قائلند. امّا می‌دانید که کثرتگرایی دینی روایتهای عدیده‌ای دارد و طبعاً هر کس که به کثرتگرایی دینی معتقد است، در واقع به یکی از روایتها و قرائتها و برداشتهای آن اعتقاد می‌ورزد. برداشت موردِ قبولِ سنّتگرایان از کثرتگرایی دینی برداشت خاصّی است که، علی‌الخصوص از بعد از انتشار کتاب بسیار مهمّ و موفّق شووان به نام وحدت متعالی ادیان (که اصل فرانسوی‌اش در ۱۹۴۸ و ترجمه انگلیسی‌اش در ۱۹۷۵ منتشر گشت)، به نام نظریّهٔ ”وحدت متعالی ادیان“ خوانده می‌شود. لُبّ این نظریّه این است که در چارچوب هر دین و مذهبی باید بین دو امر تفکیک کرد: یکی شریعت ظاهریِ[2] توده‌هایِ مؤمنان و متدیّنان به آن دین و مذهب، که از آن به ”دین ظاهری“[3] هم می‌توان تعبیر کرد؛ دیگری طریقتِ باطنیِ[4] عارفان آن دین و مذهب، که ”دین باطنی“[5] تعبیر دیگری از آن است. شریعت ظاهری مجموعه‌ای است فراهم آمده از تصوّرات، مفاهیم، استنباطات، احکام، تعالیم، سبک زندگی، و اعمال عبادی‌ای که همگی تحت تأثیر اوضاع و احوال فرهنگی جامعه‌ای است که مؤمنان و متدیّنان در آن به سر می‌برند، و حال آنکه طریقت باطنی تجربه، یعنی علم بیواسطه، ای است که عارف از واقعیّت نهایی و حقیقة‌الحقایق دارد. اگر

1. religious pluralism
2. exoterism
3. exoteric religion
4. esoterism
5. esoteric religion

شرایعِ ظاهریِ ادیان و مذاهب مختلف را با یکدیگر بسنجیم می‌بینیم که هرگز وحدت ندارند و مغایرتها و بلکه تناقضات و تعارضات فراوانشان امری بدیهی است. امّا، از سوی دیگر، اگر طریقت باطنی ادیان و مذاهب را در مدّ نظر گیریم خود را با امر واحدی مواجه می‌یابیم؛ یعنی کُنْهِ دینِ باطنی در کران تا کران عالم ادیان و مذاهب یکی است. بر سبیل تمثیل، گویی حقیقت کوهی است و پیروان ادیان و مذاهب کوهنوردانی‌اند که از دامنهٔ آن کوه شروع به بالا رفتن از آن کرده‌اند. این کوهنوردان تا بر سطح زمین و در پای کوهند ممکن است از هم دور باشند و این دوری چه بسا فراوان هم باشد. امّا اگر همگی براستی قصد رسیدن به قلّه را داشته باشند و رو به سوی آن حرکت کنند، بیشکّ، هر چه ارتفاعشان از سطح زمین بیشتر می‌شود و به قلّه نزدیکتر می‌شوند فاصله‌شان از یکدیگر کمتر می‌شود و چون به قلّه برسند خود را در کنار یکدیگر می‌یابند. توده‌های مؤمنان و متدیّنان به ادیان و مذاهب مختلف در ارتفاعهای مختلفی از سطح زمین واقعند و چون هنوز تا رسیدن به قلّه راهی کمابیش طولانی در پیش دارند نسبت به یکدیگر نیز بُعد و فاصله‌ای کما بیش دارند. عارفان ادیان و مذاهب به قلّه، یعنی به مقام علم بیواسطه و شهودی به مبدءالمبادی و حقیقةالحقایق، رسیده‌اند و از این رو در کنار یکدیگرند. به تعبیر دیگر، در خدا ادیان همگرایی می‌یابند و در کمتر از خدا کمابیش واگرایی. وحدت ادیان در ساحت و سطح امر متعالی، یعنی خدا، صورت می‌پذیرد و، از این رو، این نظریّه به ”وحدت متعالی ادیان“نامیده شده است.

دو تعبیر ”توده‌های مؤمنان و متدیّنان“ و ”عارفان“، که در این نظریّه از الفاظ کلیدی محسوب می‌شوند، باید اندکی توضیح داده شوند،

چون معانی‌ای که در اینجا دارند با معانی‌ای که در استعمالات دیگر دارند تا حدّی متفاوت است. مراد از "عارفان" اهل باطن یا باطن‌گرایان است، یعنی اقلیتی کوچک از انسانها که به فهم این معنا نائل آمده‌اند که در امر مطلق، یعنی درخدا، ریشه دارند. اینان یا هو هویّت و وحدتشان را با خدا مستقیماً و بیواسطه تجربه کرده‌اند یا، اگر موفّق به این تجربهٔ عرفانی نشده‌اند، چیزی در درونشان می‌گوید که این ادّعای هو هویّت و وحدت انسان با خدا ادّعایی است صادق، اگر چه برای خودشان اثبات نشده است. و مرا از "توده‌های مؤمنان و متدیّنان" سایر انسانهاست که اکثریّت عظیم انسانها را تشکیل می‌دهند و اهل ظاهر یا ظاهر گرایند.

بنابراین، می توان گفت که اهل باطن و اهل ظاهر دو سنخ[1] انسانند که البتّه همتراز یکدیگر نیستند بلکه در دو مرتبهٔ مختلف واقعند، کما اینکه خود اهل باطن هم در میان خودشان مراتب مختلف دارند و این سخن در مورد اهل ظاهر هم صدق می‌کند. در واقع سنّتگرایان همانطور که وجود و علم را اموری ذومراتب می‌دانند انسان را نیز به مراتب مختلف تقسیم می‌کنند. به تعبیر دیگر، هم به سلسلهٔ مراتب وجودشناختی[2] و معرفتشناختی[3] قائلند و هم به سلسله مراتب انسانشناختی[4]. البتّه، از آنجا که، به نظر سنّتگرایان، انسانیّت انسان به علم و معرفت است و به تعبیر شووان (در آخرین فصل کتاب وحدت متعالی ادیان) انسان بودن همان دانستن است (که شاید مراد مولانا از "ای برادر تو همین اندیشه‌ای" نیز همین باشد)، سلسلهٔ مراتب انسانشناختی ناشی است از سلسله مراتب معرفتشناختی، ولی این مسألهٔ مرا بیش از حدّ از سؤال شما دور می‌کند.

---

1. type
2. ontological
3. epistemological
4. anthropological

□ از نظر سنّت‌گرایان عرفان حقیق و اصیل، در برابر رازآموزی‌های دروغین و معکوس، چه ویژگی یا ویژگی‌هایی دارد؟

■ این سؤال، به نظر من، ربط وثیق با سؤال قبلی‌تان دارد و جواب آن، به یک اعتبار، تتمیم و تکمیل جواب سؤال قبلی نیز هست. من، برای اینکه هم این ربط و نسبت وضوح یابد و هم جواب سؤال فعلی‌تان روشن‌تر شود، ابتدا اندکی حاشیه‌پردازی می‌کنم و سپس به متن جواب می‌پردازم.

درست است که اعتقاد به وحدت متعالی ادیان لازمه‌اش این است که سنّتگرایانِ اهل باطن هیچ متن مقدّس یا هیچ حیات قدّیسانه‌ای را یگانه نحوهٔ بیان خدای متعال، یا بهترین نحوهٔ بیان خدای متعال، ندانند، بلکه معتقد باشند که خدای متعال در متون مقدّس سایر ادیان و مذاهب یا در حیات شخصیّت‌های مقدّس دیگری نیز مقاصد و منویّات خود را، به همان درجه، منکشف ساخته است، با این‌همه، از اعتقاد به وحدت متعالی ادیان لازم نمی‌آید که سنّتگرایان به همهٔ پدیده‌هایی که به نام ”دین“ عرضه شده و می‌شود به یک چشم بنگرند و همهٔ آنها را برخوردار از صدق و حقّانیّت یکسانی ببینند. سنّتگرایان استعمال کلمهٔ ”دین“ را به معنای ”هر آنچه که یک فرد یا گروه آن را صادق بداند یا رفتار و سلوک خود را بر اساس آن تنظیم کند“، که استعمال شایعی هم هست، استعمال صحیحی نمی‌دانند، چرا که بنابراین استعمال، حتّی کمونیزم و لیبرالیزم هم می‌توانند دین تلقّی شوند و حال آنکه، به نظر سنّتگرایان، چنین مکاتب و مشاربی را نمی‌توان، به معنای درست کلمه، ”دین“ خواند، بلکه نهایت چیزی که در باب اینها می‌توان گفت این است که اینها جانشین دین شده‌اند. مراد سنّتگرایان از واژهٔ ”دین“ چیزی است که مصنوع ذهن و عقل بشری نباشد، بلکه، برعکس، منشأ الاهی داشته باشد، تا بتوان گفت

که امری فوق طبیعی، وحیانی، یا رازآمیز است، و هدفش هم ایجاد پیوند کارآمد و ژرفی میان خدا و ماسوای او باشد. به گفتهٔ سنّتگرایان، اسلام، مسیحیّت، یهودیّت، آیین هندو، آیین بودا، و آیین دائو مصادیق بارز این مفهوم از "دین"اند. هر یک از این ادیان، علی‌رغم اختلافات و حتّی تناقضات و تعارضاتی که در شرایع ظاهریشان با یکدیگر دارند، برای گروه خاصّی از انسانها اعتبار داشته و دارند و خواهند داشت. آنچه اهمّیّت دارد تبعیّت از یک دین است که در اغلب موارد هم دین همان سرزمینی است که شخص در آن به دنیا می‌آید. از دیدگاه پیروان هر دین آن دین بر هر دین دیگری رجحان دارد؛ و پای فشردن بر این رجحان نیز، برای حفظ خلوص دین و سازگاری درونی اجزای آن، اشکالی ندارد. همهٔ ادیان راههایی‌اند که به مقصد واحدی می‌رسند و می‌رسانند. اگر چنین نمی‌بود، خدا باب نجات را به روی اکثریّت عظیم خاکیان، در گذشته، حال، و آینده، بسته بود.

همهٔ اینها درست است، امّا به شرط اینکه دین مورد نظر اوّلاً: از یک وحی معتبر سرچشمه گرفته باشد، و ثانیاً: با رشتهٔ ناگسسته‌ای به سرچشمهٔ خود متّصل باشد؛ به بیان دیگر، نه بدعت‌آمیز باشد و نه انشعاب گرایانه. اگر واجد این هر دو وصف باشد متّصف به صفت "راست کیشی"[1] می‌شود، و اگر حتّی یکی از این دو وصف را از کف بدهد دیگر با چیزی سر و کاری خواهیم داشت که گنون از آن به "شبه دین" یا "دین دروغین" یا، به تعبیری از همه بهتر، "دینما"[2] تعبیر می‌کند. جنبشها، فرقه‌ها و آیینهایی که مدّعی ارائهٔ چیز یا چیزهایی‌اند که ارائهٔ آن چیز یا چیزها حقّ انحصاری دین است و از راه این ادّعا جزئاً

---

1. orthodoxy
2. pseudo-religion

یا کلاً جانشین دین می‌شوند و حال آنکه فاقد یک یا هر دو وصف پیشگفته‌اند دین‌نُمایند، نه دین راست کیشانه. همهٔ پیروان این دین‌نُماها و اکثر پدیدآورندگان آنها صادقانه بر این باورند که راهیافته‌اند و آنچه می‌کنند خوب است (به تعبیر قرآن: یَحْسَبُونَ اَنَّهُم مُهتَدونَ و یَحْسَبون انَّهُم یُحْسِنونَ صُنعاً)؛ و این بدین معناست که فریب خورده‌اند، و این فریبخوردگی حاکی از دو چیز است: یکی خصیصهٔ شیطانی، یعنی فریب دهندگی، این دین‌نماها، و دیگری اینکه این دین‌نماها با دین حقیق و راست کیشانه مشابهت و قرابت فراوان دارند و، از این رو، بازشناسی آنها از ادیان حقیق بسیار مشکل است.

فرق فارق میان عرفان حقیق واصیل و رازآموزیهای دروغین و معکوس (''رازآموزی دروغین'' و ''رازآموزی معکوس'' دو اصطلاحی است که گنون آنهارا برای دو پدیده متفاوت امّا بیکسان غیر قابل قبول وضع کرده است) نیز وجود همان دو وصف در عرفان حقیق و عدم وجود آنها در این رازآموزیهای غیر قابل قبول است. سنّتگرایان عرفان حقیق را عرفانی می‌دانند که رشته‌ای ناگسسته آن را به یک وحی معتبر پیوند داده باشد، و هر چه را جز این باشد عرفان جعلی و ساختگی تلقّی می‌کنند.

این عرفان‌های جعلی و ساختگی، به عقیده سنّتگرایان ،ویژگیهایی دارند که من فقط به اهمّ آنها اشاره می‌کنم.

۱. این عرفان‌ها احکام عبادی دین را دست و پا گیر و مایهٔ دردسر می‌دانند. درست است که دین ممکن است به وضعی دچار شود که در آن همّ و غمّ متدیّنان همه معطوف به قالبها و صورتها شود و محتواها و معناها یکسره مغفول واقع شوند و باید پذیرفت که صورت خالی از معنا، به هیچ

روی، غرض دین را برآورده نمی‌کند؛ امّا این نیز واقعیّتی است که اگر به جای اینکه محتوا و معنا را در قالب و صورت بجوییم آن را در ترک قالب و صورت جست و جو کنیم به بیراهه رفته‌ایم. بنابراین، همانطور که خالی شدن قوالب و صُوَر از محتوا و معنا دین حقیق را تبدیل به دینمًا می‌کند، ترک گفتن قوالب و صور نیز عرفان حقیق را بـه عـرفان جـعلی مـبدّل می‌سازد.

۲. این عرفانها برآوردن پاره‌ای نیازهای اینجهانی را غایت قصوای خود قرار می‌دهند. این نیازها ممکن است نیاز به کسب نوعی قدرت (و در اغلب موارد قدرت شفابخشی)، نیاز به بهبود بخشیدن به شخصیّت و منش، قوا و استعدادات، و حتّی تن و اندام خود، نیاز به در زمرهٔ خواصّ درآمدن، یا نیاز دیگری باشند و ممکـن است بـه تـوسّط ایـن عـرفانها برآورده هم بشوند؛ امّا دو نکته جای تأمّل دارد: یکی اینکه برآورده شدن این نیازها هیچ چیزی را تضمین یا اثبات نمی‌کند. هیچ یک از این نیازها نیست که نتوان آن را به طریق یا طرق دیگری، مثل مصرف مواد مخدّر یا توهّم زا یا استفاده از هیپنوتیزم یـا روانکـاوی، هـم بـرآورده کـرد و، بنابراین، از این واقعیّت که ایـن عـرفانها چـنین نـیازهایی را بـرآورده می‌کنند نمی‌توان بر صحّت روش، نظام، یا تعلیمات آنها استدلال کرد. نکتهٔ دیگر اینکه برآورده شدن این نیازها، به توسّط این عرفانها، نه فقط امر مطلوبی نیست، بلکه در اغلب موارد، اگر نگوییم همه موارد،امر مهلکی است، چرا که توجّه سالک را به خود معطوف می‌دارد و از ادامهٔ طریق مانع می‌شود. نتایج یا تجاربی که این نوع عرفانها برای پیروان خود فراهم می‌آورند ممکن است مایهٔ رضا و خشنودی آنان شـود، ولی ایـن رضـا وخوشنودی، مانند هر چیز دیگر اینجهانی، ماهیّتی گذرا و رفتنی دارد و نه

فقط، به معنای دقیق کلمه، معنوی و روحانی نیست ،بلکه سدّ راه می‌شود و نیل به حالاتِ واقعاً روحانی را محال یا مشکل می‌سازد.

۳. این عرفانها سنّتهای دینی و عرفانی مختلف را با هم می‌آمیزند و این برآمیختگی را بدین نحو توجیه می‌کنند که می‌گویند: ما از هر سنّت دینی و عرفانی‌ای بهترین اجزا و عناصرش را برمی‌گزینیم و با این کار نظام عرفانی‌ای پدید می‌آوریم که نقاط قوّت همهٔ سنّتهای دینی و عرفانی را دارد و نقاط ضعف هیچ یک از آنهارا ندارد؛ غافل از اینکه نفس همین ترکیب و تلفیق بزرگترین عیب این عرفانهاست. درست است که تعلّق به یک سنّت دینی و عرفانی لزوماً مانع فهم یک سنّت دیگر و حتّی همدلی با آن نیست؛ امّا اگر انسانی را که به یک سنّت تعلّق خاطر و التزام نظری و عملی دارد، با وعدهٔ ارائهٔ یک سنّت ترکیبی و تلفیق به او، نسبت به سنّت خودش سست‌باور و بیمهر کردیم نتیجه‌ای که عائد او می‌شود چیزی جز سرگردانی و راندگی از یکی و ماندگی از دیگری نخواهد بود. از این گذشته، عقل و ذهن بشری چگونه می‌تواند اجزاء و عناصر یک سنّت الاهی را به خوب و بد و بهتر و بدتر تقسیم کند؟ خلاصه آنکه این تلفیق و ترکیب نه ممکن است و نه مطلوب.

این عرفانهای جعلی و ساختگی، اگر چه مدّعی معنویّتند، ولی چون به وحی معتبری اتّصال ندارند، نه فقط معنویّت‌گریزند، بلکه لامحاله معنویّت‌ستیز خواهند شد.

و امّا چند کلمه‌ای هم در باب عرفان حقیق و اصیل، از نظرگاه سنّتگرایان، بگویم. در عرفان حقیق و اصیل التزام نظری و عملی کامل و بی چون و چرا نسبت به تعالیم و احکامی که خدای متعال در جهت خیر و صلاح ما آدمیان مقرّر و وحی کرده است اجتناب‌ناپذیر است. التزام

مذکور سه بعد دارد: در بعد عقیدتی، باید تعالیم الاهی را فهم و/یاقبول کنیم، در بعد عبادی، باید از هیچیک از احکام عبادی قصور نورزیم، و در بعد اخلاقی، باید نظام اخلاقی دین را مو به مو به کار بندیم. علاوه بر آن التزام، باید تسلیم یک استاد و مرشد معنوی شد. این تسلیم بیان و جلوهٔ عملی یا نمادین تسلیم به خداست.

در خاتمه این را هم بیفزایم که آنچه در جواب سؤالات هفتگانه شما گفتم فقط تقریری ناقص و متناسب با اطّلاعاتم از سنّت‌گرایی بود؛ و در جوابها به تحلیل، و علی‌الخصوص به نقد، نپرداختم. تحلیل و نقد مدّعیات سنّتگرایان بر عهدهٔ مجالی دیگر و اشخاصی خبیرتر از این بنده می‌ماند.

نقد شووان بر فلسفه‌های جدید

غرض از این گفتار عرضهٔ اجمالی نقدهای فریتیوف شووان[1]، از عـالمان مابعدالطّبیعه و سنّتگرایان پرآوازهٔ قرن بیستم، بر فـلسفهٔ جـدید، یـعنی فلسفهٔ پس از قرون وسطی، است. شووان بر وجوه فرهنگی دیگر دنیای جدید، از قبیل علم جدید و هنر جدید، نیز نقدهایی دارد که از حـوزهٔ بحث این گفتار بیرونند. نقدهای وی بر فلسفهٔ جدید نیز به دو دسته قابل تقسیم‌اند؛ یک دسته شامل نقدهایی می‌شود که به هیچیک از مکتبها و نهضتهای فلسفی جدید اختصاص ندارند، بلکه بیکسان بر همهٔ آنها قابل اطلاق‌اند، و دستهٔ دیگر شامل نقدهایی است که هر یک یا دو یا چند فقره از آنها متوجّه یکی از مکتبها و نهضتهای فلسفی جدید، مانند عقلگرایی، تجربه‌گرایی، مکتب کانت، و نهـضت اگـزیستانسیالیسم، است. گـفتار حاضر به ارائهٔ نقدهای دستهٔ دوّم نیز نمی‌پردازد و به ذکر نقدهای دستهٔ اوّل، یعنی نقدهای عامّ و کلّی، اکتفاء می‌کند.

---

1. Frithjof Schuon

قبل از هر چیز، باید به این نکته توجّه داشت که شووان لفظ ”مابعدالطّبیعه“ (“metaphysics” یا “metaphysic”)[۱] را هیچگاه مترادف با لفظ ”فلسفه“ (“philosophy”) به معنای رایج کنونی آن نمی‌گیرد. همچنین، برخلاف کسانی که مابعدالطّبیعه را، در کنار فلسفهٔ منطق، معرفتشناسی، فلسفهٔ نفس (یا: ذهن)، فلسفهٔ زبان، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ علم، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ ریاضیات، فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ حقوق، فلسفهٔ تعلیم و تربیت، فلسفهٔ اجتماعی، و فلسفهٔ سیاسی، یکی از شاخه‌های فلسفه، باز به معنای رایج کنونی آن می‌دانند، مابعدالطّبیعه را در زمره شعب فلسفه قلمداد نمی‌کند. از نظر او، مابعدالطّبیعه معرفتی است غیر از فلسفه؛ و همین اعتقاد به مغایرت مابعدالطّبیعه با فلسفه مدخل اوست به نقد فلسفهٔ جدید، یا، به عبارت دقیقتر، فلسفه‌های جدید. اینک توضیح این مطلب، از نظرگاه شووان:

در انسان قوّه یا نیرویی هست که کارش استدلال[۲] است، یعنی استنتاج نتایج جدید از گزاره‌های مفروض یا مورد اعتقاد یا معلوم. به عبارت دیگر، این قوّه، در مقام حلّ مسائل یا برنامه‌ریزی از منطق و / یا الگوهای تفکّر انتزاعی استفاده می‌کند. و به تعبیر سوّم، انسان، به مدد این نیرو، می‌تواند به پاره‌ای از امور، بدون توسّل مستقیم به ادراکات حسّی یا تجارب بیواسطه، علم پیدا کند. این قوّه یا نیرو را ”عقل استدلالی“ یا

---

۱. به گفتهٔ سیّد حسین نصر، ”بعضی از مترجمان[آثار] او [= شووان] metaphysics را به metaphysic برمی‌گردانند تا بر سرشت غیرمتکثّر و وحدانی مابعدالطّبیعه تأکید کرده باشند“

Nasr, Seyyed Hossein (ed.) *The essential Writings of Frithjof Schuon* (Shaftesbury, Dorset: Element, 1986), p.27.

2. reasoning

"عقل استدلالگر" یا "عقل منطق" یا "عقل منطق‌اندیش" ("reason" انگلیسی یا "ratio" لاتینی) می‌نامیم.

عقل استدلالی فقط در چارچوب منطق، یعنی بر طبق قواعد استنتاجی منطق صوری، حرکت و عمل می‌کند؛ یعنی، مثلاً، از سویی، از "الف ب است" و "ب ج است" به "الف ج است" گذر می‌کند، ولَوْ هم "الف ب است" کاذب باشد و هم "ب ج است" و هم "الف ج است"، و، از سوی دیگر، از "الف ب است" و "ج د است" به "الف د است" گذر نمی‌کند، ولو هم "الف ب است" صادق باشد و هم "ج د است" و هم "الف د است". برای عقل استدلالی، یگانه چیزی که محلّ توجّه است صورت و هیأت استدلال است، فارغ از اینکه مادّه و محتوای استدلال چه باشد. اگر صورت استدلال مطابق با قواعد منطق باشد آن استدلال معتبر[1] است، هرچند همه یا پاره‌ای از مقدّمات آن و / یا نتیجه آن، به لحاظ مادّه، کاذب[2] باشند، و اگر صورت استدلال مطابق با قواعد منطق نباشد آن استدلال نامعتبر[3] است، هر چند همهٔ مقدّمات و نیز نتیجهٔ آن صادق[4] باشند. البتّه، اگر و فقط اگر استدلالی هم به لحاظ صورت معتبر و هم به لحاظ مادّه دارای مقدّمات صادق، و طبعاً نتیجهٔ صادق، باشد، آن استدلال، صحیح[5]، والاّ سقیم[6] خواهد بود. ولی مهمّ این است که عقل استدلالی دغدغهٔ اعتبار یا عدم اعتبار استدلال را دارد، نه دغدغهٔ صحّت یا سقم آن را؛ و، به همین جهت، یکسره ناظر به صورت استدلال است و به مادّهٔ آن کاری ندارد. کار نداشتن با مادّهٔ استدلال نیز، دقیقاً، به این

---

1. valid
2. false
3. invalid
4. true
5. sound
6. unsound

معناست که، برای عقل استدلالی، فرقی نمی‌کند که هر یک از مقدّمات استدلال مورد اعتقاد شخص استدلالگر باشد یا وی فقط آن را مفروض گرفته باشد و، در صورت اوّل، اعتقاد او موجّه[۱] باشد یا نباشد و، در صورت موجّه بودن اعتقاد، خود عقیده صادق باشد یا نباشد، و نیز فرق نمی‌کند که شخص استدلالگر هر یک از مقدّمات را از چه منبعی اخذ کرده باشد: از ادراک حسّی[۲] یا حافظه[۳] یا درون‌نگری و رجوع به خود[۴] یا حدس[۵] یا دورآگاهی[۶] یا غیب‌بینی[۷] یا پیش‌آگاهی[۸]، و یا....

امّا در انسان قوّه یا نیروی دیگری هم هست که شأنش استدلال، که رسیدن غیرمستقیم و باواسطه به گزاره‌ای جدید است، نیست، بلکه "دریافت مستقیم حقیقت"[۹] است. این قوّه را، که همان بودی[۱۰] ودانتای هندوان و پرجنهٔ[۱۱] بوداییان و "چشم جان"[۱۲] افلاطون است، می‌توان "عقل شهودی"[۱۳] یا "شهود"[۱۴] یا "شهود عقلی"[۱۵] نامید.

انسان جدید، یا، به تعبیر بهتر، متجدّد[۱۶] به وجود عقل شهودی اعتقادی ندارد، "معرفت "شهودی" [="visionary"]ای به وجود [Being=] ندارد، و به جای اینکه با "دل"اش "ببیند" صرفاً با "مغز"اش

1. justified
2. perception
3. memory
4. introspection
5. guesswork
6. telepathy
7. clairovoyance
8. precognition
9. Schuon, Frithjof *The Language of the Self* (Madras: Ganesh, 1959), p.7.
10. buddhi
11. prajna
12. the eye of soul
۱۳. "intellect" انگلیسی یا "intellectus" لاتینی.
14. intuition
15. intellectual intuition
16. modern

”می‌اندیشد“[1] و، چون، به این ترتیب، از عقل شهودی محروم شده یا، دقیقتر بگوییم، خود را از آن محروم ساخته است، با عقل استدلالی، یعنی، در واقع، با منطق، تنها مانده است و، در نتیجه، تفکّر فلسفی‌اش ”دائرمدار منطق است، و نه مستقیماً دائرمدار شهود.“[2] ازاین‌رو، این سخن گنون کاملاً[3] درست است که: ”فلسفه، به معنایی که ما از این لفظ فهم می‌کنیم (که معنای رائج آن نیز هست) اوّلاً و بالذّات چیزی جز منطق نیست.“[4] و حال آنکه ”خطای فاحشی است که این معرفت مستقیم [شهودی] را نقطهٔ آغاز [تفکّر] خود نگیریم و نقطهٔ شروع را منطق بدانیم و دیگر هیچ.“[5]

فرق فارق فلسفه، به معنای رایج کنونی آن، با مابعدالطّبیعه در این است که خاستگاه فلسفه منطق است و خاستگاه مابعدالطّبیعه شهود. فلسفه مبتنی بر عقل استدلالی است، و مابعدالطّبیعه مبتنی بر عقل شهودی. چنین است که مابعدالطّبیعه را نه می‌توان همان فلسفه دانست، و نه شاخه‌ای از فلسفه. این فرق فارق فلسفه با مابعدالطّبیعه هم منشاء سایر فرقهای خردتری است که این دو علم با یکدیگر دارند و هم زمینه‌ساز نقدهایی است که عالمان مابعدالطّبیعه، از جمله شووان، بر فلسفهٔ جدید دارند. امّا پیش از ذکر نقدهای شووان بر فلسفهٔ جدید، لازم است که آن فرق فارق را اندکی بیشتر بکاویم و ایضاح کنیم.

نکتهٔ ایضاحی اوّل اینکه انسان دارای چهار ساحت وجودی، یا، به تعبیر دقیقتر، مرتبهٔ وجودی است: بدن، ذهن، یعنی سیّالهٔ آگاهی، نفس

---

1. *ibid.*, p.8.
2. *ibid.*, p. 9.
3. Guenon
4. *ibid.*, p. 7.
5. *ibid.*, p. 8.

(= نِفِشِ عبری، psyche یونانی، anima لاتینی، sarira atman سنسکریت، soul انگلیسی)، یعنی ساحت یا مرتبه‌ای که ضامن وحدت و هویّت شخصی هر انسان است و در پس پشت یا بیخ و بن سیّالهٔ آگاهی و همهٔ دگرگونیهای دیگری که در طول عمر عارض انسان می‌شوند ثابت می‌ماند، و روح، یعنی ساحت یا مرتبه‌ای که در آن انسان از محدوده و حصار هویّت شخصی خود در می‌گذرد و با خدا وحدت می‌یابد. برخلاف سه ساحت یا مرتبهٔ دیگر که جنبهٔ تفرّد آدمی به آنهاست و، از این‌رو، قابل اضافه‌اند و دربارهٔ آنها می‌توان، مثلاً، از "بدن من"، "ذهن تو"، و "نفس او" دم زد، روح وجه عدم تفرّد آدمی، بلکه عدم آدمیّت آدمی، یعنی وجه الوهی آدمی است. به گفتهٔ مایستر اکهارت[1] "در نفس چیزی هست که ناآفریده و ناآفریدنی است؛ [به طوری که] اگر نفس چیزی جز این نمی‌بود یکسره ناآفریده و ناآفریدنی می‌بود،"[2] و آن چیز همین روح است.[3] و کسی که اناالحقّ می‌گوید با لفظ "انا" (= "من") به همین مرتبهٔ وجودی خود اشاره می‌کند. روح نامتناهی است، امّا انسان متناهی است، زیرا انسان فقط روح نیست. پوشش و لعاب‌های صرفاً انسانی انسان، یعنی بدن، ذهن، و نفس او، روح را، که کنه وجود اوست، محجوب و مستور می‌دارند. روح بستری است که نهر حیات ما در آن جاری است، امّا آبهایی که بر این بستر سیلان دارند غالباً شتابناک‌تر و گل‌آلوده‌تر از آنند که بتوانیم خود بستر را ببینیم. اگر پهنای این نهر بیشتر و کناره‌های آن از هم دورتر شوند، جریان آبها کندتر می‌شود، گل و

---

1. Meister Eckhart
2. Schuon, Frithjof *The Transendent Unity of Religions* (Wheaton, Ill.: Quest, 1984), pp. xxix-xxx
3. See *The Language of the Self*, pp. 54-55.

لای‌ها فروکش می‌کنند، و آنگاه می‌توانیم بستر نهر را ببینیم.

شهود و عقل شهودی به مرتبهٔ روح تعلّق دارد و حال آنکه منطق و عقل استدلالی به مرتبهٔ ذهن متعلّق است. ازاین‌رو، مابعدالطّبیعه، که مبتنی بر شهود است، تخته‌بند ساختار و کارکرد ذهن انسانی و محدود و مقیّد به مقولات ذهنی نیست و، به همین جهت، نه فقط جنبهٔ فردی ندارد و به ویژگیهای بدنی، ذهنی، و نفسانی فرد بستگی ندارد، بلکه اساساً و ذاتاً فراانسانی است و ویژگیهای نوعی انسان نیز بر آن اثر نمی‌نهند. برعکس، فلسفه، که بر منطق ابتناء دارد، علمی صرفاً انسانی است و همهٔ لوازم یک معرفت بشری، و از جمله محدودیّتهای آن و تقیّد آن به مقولات ذهنی، را دارد.

نکتهٔ دوّم اینکه: برخلاف فلسفه، که چیره‌دستی و پیشرفت در آن فقط استعدادهای ذهنی خاصّی می‌طلبد، مابعدالطّبیعه، افزون بر استعدادهای ذهنی، و بلکه بیش و پیش از آن استعدادها، محتاج صلاحیّتهای اخلاقی و معنوی خاصّی هم هست. "فضیلت... لازم است، زیرا نور از سنگ کدر عبور نمی‌کند و دیوار سیاه را چندان روشن نمی‌تواند کرد؛ پس آدمی باید همچون بلور یا برف شود، امّا البتّه دعوی نکند که برف نور است."[۱] در مسیر تفکّر فلسفی می‌توان بدون تواضع، احسان، و صداقت پیش رفت، امّا در طریق شهود تعقّلی بی زاد و توش این فضیلتها نمی‌توان قدم از قدم برداشت. تجدید نظر در کردار و رفتار و اصلاح آن به پیدایش وضع و حال جدیدی در آدمی می‌انجامد که فرآوردهٔ اصلی و عمدهٔ آن وضع و حال جدید این است که آدمی استعداد و قدرتی نوظهور کسب می‌کند برای اینکه جهان هستی را به نحوی مطابق با واقع‌تر ببیند و

1. Schuon, Frithjof *Spiritual Perspectives and Human Facts* (London: Perennial Books, 1969), p. 178.

بشناسد. به تعبیری کوتاهتر، اخلاق و معنوی زیستن در وجودشناسی و جهانِنگری انسان تأثیر می‌گذارد، و در فرآیند کسب معرفت عوامل غیرمعرفتی، مانند فضائل و رذائل اخلاقی، نیز آثار و نتایج مثبت و منفی خود را خواهند داشت.

نکته سوّم، که پذیرش آن، تا حدّ فراوانی، لازمهٔ منطق پذیرش نکته دوّم است، این است که مابعدالطّبیعه، برخلاف فلسفه، سرشت غیرمتکثّر و وحدانی دارد. پویندگان مسیر تفکّر فلسفی هرچه بیشتر می‌روند از یکدیگر دورتر می‌شوند، امّا راهیان طریق شهود تعقّلی با هر گام که به جلو برمی‌دارند خود را به یکدیگر نزدیکتر می‌بینند. هرچه نظامهای فلسفی میل به واگرایی دارند، نظامهای مابعدالطّبیعی به همگرایی مایلند؛ به طوری که اگرچه می‌توان گفت که: "نگرش غربی موجب پیدایش چهار نظرگاه مابعدالطّبیعی شده است که، بر حسب مورد، یا کاملند یا لااقلّ رضایتبخش، و عبارتند از: مسلک افلاطون، که مسلک نوافلاطونیان نیز قابل اندراج در آن است، مسلک ارسطو، مسلک مدرسیان [قرون وسطای مسیحی]، و مسلک [گرگوری] پالاماس [الاهیدان یونانی (۱۳۵۹ـ۱۲۹۶)]"[1] و نگرش شرقی نیز نظرگاههای مابعدالطّبیعی‌ای، همچون نظام مابعدالطّبیعی توحیدی یا وحدت وجودی مبتنی بر وداهای هندوان و نظام مابعدالطّبیعی آیین بودایی مهایانه، پدید آورده است[2]، ولی همهٔ این نظامهای مابعدالطّبیعی، علی‌رغم کثرت ظاهری‌شان، در باطن وحدت دارند و از حقیقت واحد مابعدالطّبیعی‌ای حکایت می‌کنند "که بی‌آغاز است و در همهٔ جلوه‌ها و ترجمانهای حکمت

1. Schuon, Frithjof "Letter on Existentialism" in Nasr, Seyyed Hossein (ed.) *The Essentail Writings of Frithjof Schuon*, p. 492.

2. See *ibid*., p. 492.

حضور دارد"[1] و می‌توان آن را "جاودان خرد" یا "حکمت خالده" ("Sophia Perennis" لاتینی یا "Perennial Wisdom" انگلیسی) نامید. رمز یگانگی و جاودانگی و جهانشمولی این حکمت خالده، که همان مابعدالطّبیعه است، این است که "از سنخ بافته‌های ساخته و پرداختهٔ ذهن نیست و حال آنکه فلسفه غالباً از این سنخ است"[2] و، از همین‌رو، فلسفه از اوصاف سه گانهٔ یگانگی، جاودانگی و جهانشمولی بی‌بهره است و دائماً به تجزّی و تکثّر تضعیف‌کننده‌ای دچار است.

بدین قرار، در مقام ایضاح مابعدالطّبیعه یا حکمت خالده می‌توان گفت که: "هستند حقائق که ذاتی و جبلّی روح [=Spirit] انسان و، در عین حال، به یک اعتبار، در ژرفای "قلب" [="Heart"] ـ در عقل شهودی [=Intellect] ناب ـ مدفون و مسطورند و تنها کسی بدانها دسترسی تواند داشت که اهل مراقبه و حضور معنوی باشد؛ اینها همان حقایق مابعدالطّبیعی اساسی‌اند. دسترسی به این حقایق در وسع "عارفان" [="gnostic"]، "روحانیان" [="pneumatic"] یا "حکیمان الاهی" [="theosopher"] ـ به معنای اصلی این الفاظ، نه به معنای فرقه‌گرایانهٔ آنها ـ است، و دسترسی به این حقایق در وسع "فیلسوفان" [="philosophers"] به معنای حقیق و هنوز معصومانهٔ این واژه نیز بود؛ مثلاً، در وسع فیثاغورث، افلاطون، و تا حدّ زیادی ارسطو نیز."[3] کسانی که به این حقائق دسترسی می‌یابند ممکن است قدرت استدلال بر آنها را نیز داشته باشند و ممکن است فاقد این قدرت باشند، ولی، به هر تقدیر، دارای علم و معرفتی‌اند که دیگران ندارند؛ و آن استدلال نیز چیزی

1. Schuon, Frithjof "*Sophia Perennis*", tr.by W. Stoddart, in Nasr, Seyyed Hossein (ed.) *op.cit.*, p. 534.

2. *ibid.*, p. 534.

3. *ibid.*, p. 534.

نیست جزء ''توصیف منطق و موقّت امری که وضوح شهودی دارد؛ و کارکرد آن استدلال به فعلیّت رساندن این امر واضح فی‌نفسه فرامنطق است.''[۱] (تأکید از من است). استدلال، خود، موقّت و زمانمند است و ممکن است، از زمانی به زمانی، از کسی به کسی، و از فرهنگی به فرهنگی، متحوّل و متبدّل شود، ولی امری که وضوح شهودی دارد حقیقتی دائم و بیزمان است. به همین جهت، نظامهای مابعدالطّبیعی از استدلالات مختلف بهره می‌گیرند، امّا حقیقت واحدی را بازمی‌گویند.

اینک، به ذکر نقدهایی بپردازیم که شووان آنها را بیکسان بر همهٔ نحله‌های فلسفهٔ جدید غرب وارد می‌بیند:

۱) فلسفهٔ جدید، که چیزی جز استدلالگرایی[۲] نیست[۳]، به خطای

1. Schuon, Frithjof *Logic and Transcendance* (New York: Harper and Row, 1975), Ch. 3.

2. rationalism

۳. در آثار شووان، غالباً، rationalism نه به معنای عقلگرایی، در برابر تجربه‌گرایی (empiricism)، و به عنوان یک مکتب از مکاتب فلسفهٔ جدید غرب، که سخنگویان عمده‌اش دکارت، اسپینوزا، و لایب‌نیتز بودند، بلکه به معنای استدلالگرایی مذکور در متن گفتار به کار می‌رود. به این معنا، شووان کلّ فلسفه جدید غرب، نه یکی از نحله‌های آن را، مصداق rationalism، یعنی استدلالگرایی، می‌داند. به گفتهٔ او: ''استدلالگرا [=rationalist] شخصی است که تقدّم، یا حقّ ارزش انحصاری، عقل استدلالی [=reason] را در قیاس با، از سویی، تعقّل شهودی [=Intellection] و از سوی دیگر، وحی و انکشاف الاهی [=revelation] مورد تأیید قرار می‌دهد و هر دوی اینها را متّهم به ''غیراستدلالی''[=''irrational''] بودن می‌کند.'' (*Logic and Transcendance*, Ch. 3) ازاین‌رو، پیشنهاد وی این است که کلّ فلسفه جدید غرب را، که به این معنا ''آزاداندیش'' (=''free-thinker'') و ''غیرقدسی'' (=''profane'') است، ''استدلالگرا'' بنامیم. (رجوع کنید به:
Schuon, Frithjof *Sufism: Veil and Quintessence* (Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1981), p. 115).

''استدلال دربارهٔ واقعیّتهای مابعدالطّبیعی یا حتّی کیهانشناختی صرف در حال فقدان یافته‌های شهودی گریزناپذیر''[1] دچار است. ''کارآیی یک استدلال مابعدالطّبیعی ذاتاً به دو شرط، که یکی درونی و دیگری بیرونی است، بستگی دارد: یعنی، از سویی، به حدّت و عمق عقل [=intelligence] و، از سوی دیگر، به ارزش یا فراوانی اطّلاعاتی که در اختیار هست. در قلمرو استدلالگرایی، این دو شرط کاملاً محقّق نمی‌شوند: شرط اوّل محقّق نمی‌شود، زیرا این شرط ممکن است مقتضی این باشد که تعقّل شهودی محض را، علاوه بر روندهای غیرمستقیم عقل استدلالی، به کار گیریم.''[2] ''اعتبار یک برهان را باید از کارآیی جدلی آن تمیز داد؛ کارآیی جدلی برهان بوضوح بر استعداد شهودی‌ای که برای بازشناسی حقیقت اثبات شده داریم، و، بنابراین، بر قدرت تعقّل شهودی، توقّف دارد. منطق چیزی نیست جز علم تنظیم ذهن و نیل به نتایج استدلالی؛ بنابراین، نمی‌تواند از طریق منابع و امکانات خود به امور متعالی دست یابد.''[3] منطق فقط با اعتبار یا عدم اعتبار صوری یک استدلال سروکار دارد و، بنابراین، اگر بناست که به حقیقتی دست یابیم، باید، پس از احراز اعتبار منطق استدلال، و برای احراز صحّت آن، به جای دیگری رو کنیم و، در آنجا، از صدق مادّی مقدّمات استدلال خبر گیریم؛ و صدق مقدّمات استدلال را، در نهایت، جز با توسّل به یافته‌های شهودی، یعنی رجوع به تعقّل شهودی محض، نمی‌توان دریافت. خلاصه آنکه منطق بدون شهود ما را به حقیقت نمی‌رساند.

---

1. "Letter on Existenialism", *op.cit.*, p. 493.
2. *Logic and Transcendance*, *op.cit.*, ch. 3.
3. *The Language of the Self*, p. 8.

به عبارت دیگر، استدلال چیزی جز تنظیم و آرایش گزاره‌هایی که در ذهن داریم نیست، و منطق نیز جز با تعیین درستی یا نادرستی این قبیل تنظیم و آرایش‌ها کاری ندارد. حال، سؤال این است که: خود گزاره‌ها را، که، به تعبیری، موادّ خامی‌اند که منطق صورت درست تنظیم آنها را معیّن می‌کند، از کجا بیاوریم و، مهمّتر اینکه، از کجا بدانیم که گزاره‌ها صادقند یا نه؟ و جواب اینکه اگر یافته‌های شهودی نداشته باشیم گزاره‌های صادق در اختیار نداریم تا آنها را در قالب استدلال معتبر منطقی درآوریم و، از این طریق، به نتیجهٔ جدید برسیم. ''اگر عقل شهودی، روح واجد حضور و معرفت مستقیم و بیواسطه، و ''معرفت قلبی'' [=''Heart-knowledge''] در کار نمی‌بود، عقل استدلالیِ قادر به منطق‌ورزی نیز وجود نمی‌داشت.''[1]

فلسفهٔ جدید به این خیال خام گرفتار است که گویی می‌توان از صفر شروع کرد و، با رعایت قواعد منطق، به چیزی بالاتر از صفر رسید، و حال آنکه از هیچ هیچ می‌زاید. ''شأن حکیمان ـ برخلاف نظرِ از بیخ و بن اشتباهِ اروپاییان ـ این نیست که امور را از صفر تبیین کنند و نظامی [فکری] برپا دارند، بلکه این است که: اوّلاً: ''ببینند'' و ثانیاً: ''وادار به دیدن کنند''، یعنی کلیدی در اختیار دیگران بنهند''[2] ''ماحصل آنکه لفظ ''فیلسوف'' [=''philosoher''] در تداول رایج دلالت بر چیزی ندارد جز توضیح یک آموزه در عین رعایت قوانین منطق، که قوانین زبان و قوانین فهم عرفی‌اند، و بدون آنها ما از انسانیّت عاری می‌بودیم؛ فلسفه‌ورزی، قبل از هر چیز دیگر، عبارت است از اندیشیدن، فارغ از اینکه موجباتی

1. ''*Sophia Perennis*'', *op. cit*., p. 535.

2. Schuon, Frithjof *Islam and the Perennial Philosophy* (London: World of Islam Festival Publishing Company Ltd., 1976), p. 149.

که ما را، درست یا نادرست، به اندیشیدن برمی‌انگیزند چه باشند. امّا فلسفه‌ورزی، بالاخصّ و به قول بهترین فیلسوفان یونانی، این نیز هست که امور یقینی‌ای را که عقل شهودی فطری "دیده" یا "یافته" است، به مدد عقل استدلالی، بیان کنیم...؛ این توضیح و تبیین، البتّه، انگ و نشانی را که قوانین اندیشه و زبان بر آن می‌زنند به خود می‌گیرد."[1]

۲) فلسفهٔ جدید "آنچه را وضوح شهودی دارد "پیشداوری" می‌خواند؛ می‌خواهد خود را از بندگی امور روانی برهاند، امّا به مادون منطق فرومی‌افتد؛ خود را از نور شهودی‌ای که از عالم بالا فرومی‌تابد دور نگه می‌دارد، امّا گرفتار ظلمت آخرین درکات "ضمیر ناخودآگاه" می‌سازد."[2] فلسفهٔ جدید آنچه را عقل شهودی درمی‌یابد احکام یا آرایی تلقّی می‌کند که پیش از اینکه واقعیّات شناخته شوند پدید آمده‌اند یا بدون توجّه به واقعیّاتی که با آنها منافات دارند همچنان مورد اعتقادند و، بنابراین، غیراستدلالی و نامنطقی‌اند. این فلسفه غافل است از اینکه: اوّلاً: بدون پیشفرض نمی‌توان اندیشید، و ثانیاً: مقبولترین پیشفرضهایی که یک اندیشه‌ورز می‌تواند داشت پیشفرضهایی است که آنها را با عقل شهودی درمی‌یابد: "به زعم همهٔ متفکّران دنیوی‌اندیش، فلسفه به معنای تفکّر "آزادانه"، یعنی حتّی‌المقدور بدون پیشفرض، است، و این کاری است دقیقاً نشدنی؛ از سوی دیگر، عرفان، یا فلسفه به معنای صحیح و ابتدایی این واژه [که غیر از معنای امروزین آن است] عبارت است از تفکّر بر طبق [دریافتهای] عقل شهودی فطری، و نه به مدد فقط عقل استدلالی."[3]

---

1. *Sufism: Veil and Quintessence*, p. 118.
2. *The Language of the Self*, p. 8.
3. *Sufism: Veil and Quintessence*, p. 116.

۳) فلسفهٔ جدید از آنچه از طریق وحی و انکشاف الاهی دریافته می‌شود نیز محروم است. ''کارآیی یک استدلال مابعدالطّبیعی ذاتاً به دو شرط... بستگی دارد:... به حدّت و عمق عقل و... به ارزش یا فراوانی اطّلاعاتی که در اختیار هست. در قلمرو استدلالگرایی، این دو شرط کاملاً محقّق نمی‌شوند:... شرط دوّم محقّق نمی‌شود، زیرا این شرط فقط راجع به افعال حسّی و روانی ساده نیست، بلکه ممکن است متضمّن پدیدهٔ فوق طبیعی وحی و انکشاف الاهی [=Revelation] نیز (که هرچند فوق‌طبیعی است، به هیچ روی، عقل‌ستیز نیست) بشود.''[1] ''وحی و انکشاف الاهی نوعی تعقّل شهودی کیهانی [=cosmic] است، و تعقّل شهودی شخصی [=personal] نظیر وحی و انکشاف الاهی در مرتبهٔ عالم اصغر است.''[2] به زبان ساده‌تر، فلسفهٔ جدید اطّلاعات خود را، که موادّ خام کار استدلال‌ورزی اویند، فقط از طریق ادراکات حسّی[3] و درونِنگریها[4] کسب می‌کند، غافل از اینکه چه بسا اطّلاعات فراوان و ارزشمندی که فقط از طریق پدیدهٔ فوق‌طبیعی وحی و انکشاف الاهی قابل اکتساب است.

نتیجهٔ اعراض فلسفهٔ جدید از یافته‌های شهودی، و ''پیشداوری'' خواندن آنها، و نیز رویگردانی این فلسفه از داده‌های وحیانی (که با یافته‌های شهودی از یک سنخ‌اند) این شده است که فیلسوفان جدید، یعنی، در واقع، استدلالگرایان، ''کسانی نیستند که، به مقتضای عقل تمام‌عیار و فوق‌منطق، و براساس داده‌های لازم ـ داده‌هایی که، وقتی

1. *Logic and Transendance*, Ch. 3.

2. *ibid.*

3. perceptions

4. introspections

نوبت به اموری می‌رسد که از محدوده‌های تجارب متعارف فراتر می‌روند، خاستگاه سنّتی [و نقلی] دارند ـ ادلّهٔ کافی و وافی‌ای اقامه کنند، بلکه، برعکس، کسانی‌اند که می‌پندارند که، به وسیلهٔ فقط منطق و براساس واقعیّتی که بلهوسانه از آن (سوء) استفاده شده است، می‌توانند هر مسأله‌ای را حلّ کنند، ولو این حلّ از طریق انکار وجود مسأله باشد.»[1]

فیلسوفان جدید اگر می‌خواستند که از اطّلاعات فراوان و ارزشمندی که فقط از طریق وحی و انکشاف الاهی قابل تحصیل است بهره‌مند شوند می‌بایست ایمان می‌داشتند، و چون به وحی و انکشاف الاهی ایمان ندارند از آن اطّلاعات محروم مانده‌اند: «عقلانیّت استدلالی [=rationality] اگر به خود وانهاده شود، یا [به تعبیر دیگر] عقلانیّت استدلالی بدون ایمان، یعنی "استدلالگرایی"، راه به جایی نمی‌برد.»[2] امّا «شرط لازم ایمان قلبی»[3] نیز دقیقاً اقبال به الاهیّات، به معنای اعمّ کلمه، یعنی مجموعهٔ علوم و معارف مبتنی بر کتب مقدّس دینی و مذهبی، است. ماحصل اینکه نقد سوّمی که بر فلسفهٔ جدید وارد است این است که این فلسفه از الاهیّات دوری گزیده و جداافتاده است.

۴) فلسفهٔ جدید کمبودها و خلاءهای ناشی از پشت کردن به تعقّل شهودی، اعمّ از تعقّل شهودی شخصی و تعقّل شهودی کیهانی، را با گرایشهای فردی یکایک فیلسوفان جبران و پر کرده است. «از آنجا که هیچ چیز ردّ نمی‌شود مگر اینکه چیزی دیگر جای آن را می‌گیرد، گرایشهای فردی‌اند که جایگزین تعقّل شهودی مفقود خواهند شد.

1. *ibid.*
2. "Letter on Existentialism", *op. cit.*, p. 494.
3. *ibid.*

استدلالی که به شکل مربّع است ـ اگر چنین تشبیهی مجاز باشد ـ یک واقعیّت کروی را ردّ خواهد کرد و خطایی مربّع‌شکل را به جای آن خواهد نشاند که مبتنی بر گرایشی شخصی است که با واقعیّت کروی وجود و روح منافات دارد؛ به عبارت دیگر، یک منظومهٔ فکری اینجهانی [و غیردینی] همیشه تصویر یک فرد است، حتّی اگر با بارقه‌هایی از علم و معرفت نیز درآمیخته باشد، و البتّه چنین درآمیختگی‌ای همیشه باید وجود داشته باشد، چرا که عقل استدلالی نیز ظرف دربسته و سربسته‌ای نیست. در نتیجه، عقل استدلالی، تا همان حدّ که متصنّعانه و متکلّفانه از عقل شهودی مفارقت جسته است، موجب پیدایش فردگرایی [individualism=] و خودسری [arbitrariness=] می‌شود.«[1] تعقّل شهودی، چون از آنِ ساحت یا مرتبهٔ روح، یعنی وجه عدم تفرّد آدمی، است، فرافردی است و، به هیچ وجه، صبغه و صیغهٔ فردی ندارد؛ امّا وقتی که به یافته‌های تعقّل شهودی التفات نشود و خلاء ناشی از این بی‌التفاتی با بافته‌های ذهنی و نفسانی پر شود، فلسفه جنبهٔ فردی به خود می‌گیرد و جولانگاه گرایشهای فردی یکایک فیلسوفان می‌شود و بیش از آنکه جهان هستی را آنچنانکه هست نشان دهد آینهٔ تمام‌نمای شخصیّت، منش، و طبع و مزاج فیلسوفان می‌شود. فردگرایی‌ای که، بدین نحو، در فلسفه ظهور می‌کند، به نوبهٔ خود، سببساز نوعی خودسری، من‌عندی‌گری، و بلهوسی در اتّخاذ رأی یا ردّ و قبول و نفی و اثبات آراء می‌شود. واگرایی شتابناک نظامهای فلسفی جدید نیز معلول همین فردگرایی و خودسری فلسفی است.

1. *Logic and Transcendance*, Ch. 3.

۵) فلسفهٔ جدید از جست‌وجوی نحوه‌ای علم که فراتر از طَوْرِ تفکّر حصولی، استدلالی، و قیل و قالی است غفلت دارد. "فهم درست و تمام‌عیار یک فکرت بسی فراتر است از نخستین دریافتی که عقل [=intelligence] از آن فکرت دارد، هر چند در اکثریّت قریب به اتّفاق موارد این دریافت را به جای خود فهم می‌گیرند. در عین حال که درست است که وضوح بیواسطه‌ای که هر فکرت خاصّی برای ما دارد، در مرتبهٔ خاصّ خودش، فهم درستی است، وضوح مذکور نمی‌تواند سرتاسر گسترهٔ آن فکرت را دربرگیرد، زیرا این وضوح، اساساً، چیزی جز نشانهٔ استعداد فهم آن فکرت بتمامه نیست. در واقع، هر حقیقتی در مراتب مختلف و برحسب ابعاد مفهومی مختلف، یعنی برحسب تعداد بیشماری از جهات که متناظرند با جمیع وجوه ممکن حقیقت مورد نظر، که خود این وجوه نیز تعداد بیشماری دارند، قابل فهم است. این نحوه تلقّی از فکرتها، بدین قرار، به مسألهٔ متحقّق شدن به حقائق معنوی می‌انجامد، که تعابیر عقیدتی و مکتبی آن بیشمار بودن ابعاد استنباطات نظری را بوضوح نشان می‌دهند. فلسفه، اگر از نظرگاه محدودیّتهایش بدان بنگریم ـ و محدودیّتهای فلسفه است که سرشت خاصّ او را به او می‌بخشد ـ مبتنی است بر غفلت حساب‌شده از آنچه در بالا بیان شد. به عبارت دیگر، فلسفه از آنچه سلب و نفی خود اوست غفلت می‌ورزد؛ به علاوه، خود را فقط دلمشغول شاکله‌های ذهنی‌ای می‌سازد که، با دعوی جهانشمولی‌ای که دارد، خوش دارد که آنهارا مطلق بداند، هرچند از منظر متحقّق شدن به حقائق معنوی، این شاکله‌ها، لااقلّ تا آنجا که حاکی از فکرتهای صادقند، صرفاً اموری بسیار بالقوّه یا بالشّأن و استفاده نشده‌اند؛ ولی، وقتی وضع بدین منوال نباشد [یعنی شاکله‌ها حاکی از فکرتهای صادق نباشند]، و در فلسفهٔ

جدید تقریباً هیچگاه وضع بدین منوال نیست، این شاکله‌ها صرفاً به حدّ وسائلی تنزّل می‌یابند که از منظر اهل نظر غیرقابل استفاده‌اند و، بنابراین، بدون هرگونه ارزش واقعی‌اند. و امّا فکرتهای صادق، یعنی فکرتهایی که کمابیش تلویحاً جنبه‌هایی از حقّ مطلق [total Truth=] و، از این رهگذر، خود این حقّ، را نشان می‌دهند، به همین جهت [که نشانگر حقّ‌اند] مفاتیح ابواب تعقّل شهودی‌اند و، در واقع، هیچ شأن دیگری ندارند؛ و این نکته‌ای است که فقط تفکّر مابعدالطّبیعی [نه فلسفی] قادر به درک آن است. تا آنجا که به تفکّر فلسفی یا تفکّر متعارف دینی مربوط می‌شود، برعکس، غفلتی در کار است که نه تنها بر سرشت فکرتهایی که گمان می‌رود که کاملاً فهم شده‌اند، بلکه، بیش از همه، بر حوزهٔ نظریّه، به معنای دقیق کلمه، نیز اثر می‌نهد؛ فهم نظری، در واقع، ذاتاً ناپایدار و محدود است، هرچند حدود آن را فقط با تقریبی کم یا بیش تعیین می‌توان کرد.''[1] خلاصه آنکه، فلسفهٔ جدید غفلت می‌ورزد از اینکه شاکله‌های ذهنی، حتّی وقتی که مطابق با واقع باشند، چیزی جز دروازهٔ ورود به قلمرو تعقّل شهودی و متحقّق شدن به حقائق معنوی و روحانی نیستند و، بنابراین، در بهترین حالت، مقدّمه و وسیله‌اند، نه ذی‌المقدّمه و هدف. هدف این نیست که فکرتها و اندیشه‌هایی مطابق با واقع داشته باشیم، بلکه این است که حقائق را در خود متحقّق کنیم. فلسفهٔ جدید فهم نظری را که، در خوشبینانه‌ترین وضع، چیزی جز وسیله‌ای برای متحقّق شدن عملی به حقائق نیست، هدف می‌گیرد و، ازاین‌رو، از حدّ تفکّر حصولی، استدلالی، و قیل و قالی فراتر نمی‌رود. این مطلب ما را به نکتهٔ دیگری تفطّن می‌دهد که ''هر نوع استدلالگرایی، از این حیث که منطق صرف را

1. *The Transcendent Unity of Religions*, pp. 1-2.

جایگزین تعقّل شهودی می‌کند، بر آن چشم پوشیده است، و آن اینکه قوّهٔ عقل استدلالی در قبال تعقّل شهودی باید دو کار انجام دهد: کار اوّل نزولی یا ابلاغگرانه است، و کار دوّم صعودی یا فعلیّت‌بخش. در مورد اوّل، وظیفهٔ عقل استدلالی این است که ادراکات بیواسطهٔ عقل شهودی را نظم و نسق استدلالی بخشد و، برای این مقصود، از تعابیر رمزی یا براهین منطقی، که خود آن ادراکات، به هیچ‌روی، به آنها وابستگی‌ای ندارند، استفاده کند. در مورد دوّم، عقل استدلالی شنونده یا خواننده‌ای که غرض ما تعلیم اوست در تعقّل شهودی‌ای که در حال ابلاغ است شریک و سهیم می‌شود، نه فقط تا بدان حدّ که روند منطق ابطال‌ناپذیر می‌نماید، بلکه، پیش از همه، ولو فقط به نحو پسین، بدین جهت که این روند، از طریق وسیله بودن عقل استدلالی، تعقّل شهودی مورد نظر را فعلیّت می‌بخشد، هرچند این فعلیّت‌بخشی ناقص و ناتمام باشد.»[1]

۶) فلسفهٔ جدید، با حصر توجّه به منطق، از بهره جستن از رمز و تمثیل غافل مانده است و حال آنکه «یک استدلال فوق منطق ـ نه غیرمنطق ـ که مبتنی بر رمزپردازی و تمثیل باشد و، بنابراین، توصیفی باشد، نه دلیلتراشانه، ممکن است برای بعضی دشوارباب‌تر باشد، امّا با حقیقت متعالیه [=transcendent reality] هماهنگی بیشتری دارد.»[2]

۷) و سرانجام اینکه، فلسفهٔ جدید، چون دائرمدار منطق است و همهٔ همّ و غمّش مصروف به سازگاری منطق[3] اندیشه‌هاست، در معرض دو خطر عظیم واقع است: یکی اینکه حقیقت را فدای ایجاد و ابقاء سازگاری منطق کند، یعنی حقیقتی را مورد انکار یا تغافل قرار دهد فقط برای اینکه

---

1. *Logic and Transcendance*, Ch. 3.

2. *The Language of the Self*, p.8.   3. consistency

سازگاری و سامان منطق یک منظومهٔ فکری از میان نرود و، در نتیجه، کارش به جایی برسد که منظومه‌ای منطق از خطاها و اوهام را بر حقائق و واقعیّتهای پراکنده و بدون نظم و نسق منطق ترجیح دهد؛ و دیگر اینکه به دام مغالطهٔ ''هنر برای هنر'' درافتد و گمان کند که منطق‌ورزی برای منطق‌ورزی است، یعنی منطق‌ورزی و منطق‌اندیشی غایت فی‌نفسه و کمال مطلوب است و می‌ارزد که همهٔ عمر خود را در کار آن کنیم. ''اینکه حقیقت واجد خصیصهٔ بیطرفی است، در ساحت منطق نظری، بسهولت به این گرایش راه می‌برد که در پی ''هنر برای هنر'' باشیم و، از این طریق، به آن ''وراجیهای مهمل فیلسوفان'' دچار شویم که برنار قدیس [St. Bernard=] کوس رسوایی آن را زده است.''[1]

در پایان این گفتار، به ذکر چند نکته می‌پردازم که در باب نقدهای شووان بر فلسفه‌های جدید شایان توجّه‌اند. این نکات، به هیچ‌روی، ناظر به صدق و کذب مدّعیات شووان نیستند، بلکه صرفاً معطوفند به: اوّلاً: ابهام و ایهام‌های مشهود در مدّعیات وی، و ثانیاً: قوّت و ضعف ادلّه‌ای که در مقام اثبات مدّعیات خود اقامه کرده است.

۱) عقل شهودی[2] یا شهود عقلی[3] مورد اعتقاد و نظر شووان چه فرقی با شهود[4]ی دارد که در فلسفهٔ جدید غرب و در نزد معرفتشناسان پروردهٔ این فلسفه یکی از منابع شناخت به حساب می‌آید؟ این شهود اخیر، چه به معنای دریافت یا شناخت بیواسطه و غیراستنتاجی یک چیز گرفته شود و چه به معنای قدرت (توانایی) داشتن علم بیواسطه و مستقیم به

1. *ibid.*, p. 9.
2. Intellect
3. intellectual intuition
4. intuition

چیزی بدون استفاده از عقل (استدلالی) و چه به معنای علم یا بصیرت فطری و غریزی بدون استفاده از اعضای حسّی، تجارب متعارف یا عقل (استدلالی)، به هر تقدیر، در معرفتشناسی کنونی یکی از منابع راستین و یقینی علم، و حتّی یگانه منبع علم به پاره‌ای از ساحتهای وجود، نظیر صور مثالی، خدا، و ذوات اشیاء، تلقّی می‌شود. ازاین‌رو، بر کسی مانند شووان، که بر غفلت فلسفهٔ جدید از عقل شهودی اینهمه تأکید می‌ورزد و امّ‌المفاسد این فلسفه را همین غفلت می‌داند، لازم است که دقیقاً روشن کند که عقل شهودی مورد نظر او چیست و چه فرق فارقی با شهود مورد قبول معرفتشناسان کنونی دارد.

۲) عقل شهودی چه امر یا اموری را شهود می‌کند؟ شووان، در پاسخ به این پرسش، قول واحدی ابراز نمی‌کند؛ متعلّق شهود عقل شهودی را گاهی وجود (مطلق)[1] می‌داند[2]، گاهی حقیقت (truth با t کوچک)[3]، گاهی امور متعالی (= مفارق از مادّه؟) (the transcendent)[4]، گاهی حقیقت متعالیه (یا حقّ متعال)[5] (transcendent Reality)، گاهی امر مطلق و حقیقت اشیاء[6] (the Absolute and the true nature of things)، و گاهی... اگر این اضطراب و چندگویی در سخن شووان نمی‌بود شاید می‌توانستیم از طریق فرق نهادن میان متعلّق شهود عقل شهودی و متعلّق شهود مورد قبول معرفتشناسان کنونی برای سؤالی که در بند قبلی طرح شد نیز جوابی بیابیم.

۳) ابهام موجود در ناحیه متعلّق شهود عقل شهودی، طبعاً، ابهامی را به موضوع علم مابعدالطّبیعه سرایت می‌دهد چرا که ”مابعدالطّبیعه

1. Being
2. *ibid.*, p. 8.
3. *ibid.*, pp. 7-8.
4. *ibid.*, p. 8.
5. *ibid.*
6. *Logic and Transcendance*, Ch. 3.

منحصراً از عقل شهودی نشأت می‌گیرد."[1]. مابعدالطّبیعه، که شووان آن را غیر از فلسفه می‌داند، دربارهٔ چه موضوعی سخن می‌گوید؟ در اینجا نیز با ابهام مواجهیم؛ امّا، مهمّتر اینکه، اگر موضوع علم مابعدالطّبیعه را، به وضوح و تصریح، "امر مطلق و حقیقت اشیاء"[2] نیز بدانیم، و لاغیر، در این صورت، با این اشکال روبه‌روییم که مابعدالطّبیعه و فلسفه بدیل و رقیب یکدیگر نخواهند بود تا کسی مثل شووان بتواند بگوید که به فلسفه پشت کنید و به مابعدالطّبیعه روی آورید. وقتی مابعدالطّبیعه و فلسفه بدیل و رقیب یکدیگرند که هر دو دربارهٔ یک موضوع واحد سخنان متفاوت و متخالف بگویند، و حال آنکه فلسفه، بر طبق بسیاری از تعریفهایی که از آن شده است، اصلاً به امر مطلق و حقیقت اشیاء نمی‌پردازد؛ فی‌المثل بر طبق تعریفی که فلسفه را جدّ و جهد برای تعیین حدود و قلمرو علم انسانی، و منبع، ماهیّت، اعتبار، و ارزش آن می‌داند، یا بر طبق تعریفی که فلسفه را تحقیق انتقادی در باب پیشفرضها و مدّعیات حوزه‌های مختلف علوم و معارف تلقّی می‌کند.

۴) همگرایی عالمان مابعدالطّبیعه، و اینکه مجموعه‌ای از حقائق در آثار همهٔ آنان ظاهر می‌شود یا اینکه آنان، علی‌رغم آراء و نظرات متخالفی که دارند، همگی به حقائق مشترکی قائلند و، بنابراین، اختلاف‌نظرهایشان سطحی و عارضی و بی‌اهمّیّت است، چگونه قابل اثبات است؟ کسی که مدّعی همگرایی همهٔ عالمان مابعدالطّبیعه است، برای اینکه دعویش مسموع و مقبول افتد، باید: اوّلاً: مجموعه‌ای از گزاره‌های مابعدالطّبیعی را ـ که تعداد و اهمّیّت‌شان نیز معتنابه باشد ـ به

1. *The Transcendental Unity of Religions*, p. xxix.

2. *Logic and Transcendance*, Ch. 3.

صورتی خالی از هرگونه ابهام، ایهام، و غموض ارائه کند، ثانیاً: تعدادی ـ بازهم معتنابه ـ از متفکّران را نام ببرد و نشان دهد که ''عارف''، ''روحانی''، یا ''حکیم الاهی'' ـ ''به معنای اصلی این الفاظ، نه به معنای فرقه گرایانهٔ آنها'' ـ اند، یعنی اهل مراقبه و حضور معنوی‌اند و ''مشارکت مستقیم و فعّالانه‌ای در علم الاهی''[۱] دارند، و ثالثاً: نشان دهد که، بدون زیر پا گذاشتن قواعد تفسیری و هرمنیوتیکی و بدون هیچ‌گونه تکلّف و تصنّع، می‌توان آن مجموعه از گزاره‌های مابعدالطّبیعی را از متونی که قطعاً از آنِ این متفکّران‌اند استنباط و استخراج کرد. انجام دادن این سه کار حدّ نصابی است که از مدّعیان همگرایی عالمان مابعدالطّبیعه و قائلان به حکمت خالده انتظار و توقّع می‌رود.

۵) وقتی می‌بینیم که عالمان مابعدالطّبیعی شیعی بعضی از شخصیّتهای محترم و مقدّس سنّی را ـ که شووان آنان را نیز اهل مابعدالطّبیعه می‌داند ـ ردّ می‌کنند؛ مابعدالطّبیعیان مسلمان راز مسیح[۲] و مابعدالطّبیعیان مسیحی قِدَمِ تورات را مردود می‌دانند؛ مابعدالطّبیعیان بودایی از پذیرش ودا[۳]، چهار کتاب مقدّس آیین هندو، سرمی‌پیچند؛ مابعدالطبیعیان آیین مهایانهٔ بودایی فکرت پرتیکا ـ بودا[۴] را، یعنی این رأی را که کسی بتواند بتنهایی و فقط برای خودش به روشن‌شدگی و بیداری برسد، محکوم می‌کنند؛ نی‌چی‌رن[۵]، مابعدالطّبیعی بزرگ آیین بودای ژاپنی (۸۲ـ۱۲۲۲)، هونن[۶]، بنیانگذار مکتب مابعدالطّبیعی جودو[۷] (۱۲۱۲ـ۱۱۳۳) و شینرن[۸]

1. *The Transcendental Unity of Religions*, p. xxx.
2. Christ-mystery
3. Veda
4. Pratyeka-buddha
5. Nichiren
6. Honen
7. Jodo
8. Shinran

(۱۲۶۲-۱۱۷۳)، شاگرد هونن، را ذمّ و لعن و تکفیر می‌کند؛ مابعدالطّبیعیان عظیم‌الشّأن آیین ویشنوی هندویی - یعنی رامانوجه[1] (۱۱۳۷-۱۰۵۵)، مادوه[2] (۱۲۷۸-۱۱۹۹)، نیمبارکه[3] (قرنهای یازدهم و دوازدهم)، و وَلَّبَه[4] (قرن پانزدهم) - ودانتهٔ شَنکَرَه[5]، یکی از بزرگترین قدّیسان و مابعدالطّبیعیان تاریخ هند (۸۲۰-۷۸۸)، را محکوم می‌کنند؛ و پیروان مادوه شنکره را تجسّد یکی از شیاطین می‌دانند و نام او را، که به معنای "منجی" است، به سنکره، که به معنای "ولدالزّنا" است، تبدیل می‌کنند؛ و پیروان شنکره نیز مادوه را فرزند حرامزادهٔ پدر و مادری پست و بی‌اصل و نسب می‌دانند که فقط قصد تحریف ودانته[6] را داشته است؛[7] وقتی اینها و نظائر بسیار عدیده اینها را می‌بینیم در همگرایی مابعدالطّبیعیان و سطحی و عارضی و بی‌اهمّیّت بودن اختلاف‌نظرهایشان بیشتر شکّ می‌کنیم و، به هر تقدیر، برای این اختلاف‌نظرها تبیین و توجیه واضحتر و مستدلّ‌تری از آنچه شووان در آثار خود عرضه کرده است می‌خواهیم.[8]

۶) شووان از فلسفهٔ جدید غرب تصویری غیرواقع‌بینانه و کاریکاتوری ارائه می‌کند، یعنی نقاط قوّت آن را کوچکتر از آنچه هست و نقاط ضعف آن را بزرگتر از آنچه هست می‌نمایاند. برای نمونه، کافی است به این نکته توجّه کنیم که، برخلاف این رأی وی که در فلسفهٔ جدید

---

1. Ramanuja
2. Madhava
3. Nimbarka
4. Vallabha
5. Shankara
6. Vedanta
7. *Islam and the Perennial Philosophy*, pp. 105 and 110.
8. برای اطّلاع بر نمونه‌ای از توجیهات شووان، بنگرید به:
Islam and the Perennial Philosophy, Ch. 5.

فضیلت اخلاقی و معنوی شرط لازم رشد و پیشرفت معرفتی تلقّی نمی‌شود و "بیعقلی و حماقت... و نیز هوای نفس و شهوت منطق را به ابتذال می‌کشند"[۱] و، ازاین‌رو، "گریز از آن شیطان‌صفتی فکری و ذهنی‌ای که در تفکّر معاصر به این درجه از کثرت و وفور دیده می‌شود امکانپذیر نیست"[۲]، بسیاری از فیلسوفان جدید، از جمله فرانسیس بیکن[۳]، هابز[۴]، هیوم[۵]، کانت[۶]، فیخته[۷]، روسو[۸]، فوئرباخ[۹]، کرکگور[۱۰]، شوپنهاور[۱۱]، مارکس[۱۲]، نیچه[۱۳]، فروید[۱۴]، ویلیام جیمز[۱۵]، مانهایم[۱۶]، ویتگنشتاین[۱۷]، فوکو[۱۸]، دریدا[۱۹]، هابرماس[۲۰]، هر[۲۱]، مک اینتایر[۲۲]، رالز[۲۳]، پلنتینجا[۲۴]، ولترسترف[۲۵] و لیندا زاگزبسکی[۲۶]، با رویکردهای مختلف و به انحاء گوناگون، بر تأثیر عوامل غیرمعرفتی، ازجمله رذیلت اخلاقی و گناه، در فرایند شناخت جهان هستی پای فشرده‌اند.[۲۷] از باب مثال، به این سخن

---

1. *The Language of the Self*, p. 7.
2. *ibid.*
3. Francis Bacon
4. Hobbes
5. Hume
6. Kant
7. Fichte
8. Rousseau
9. Feuerbach
10. Kierkegaard
11. Schopenhauer
12. Marx
13. Nietzsche
14. Freud
15. William James
16. Mannheim
17. Wittgenstein
18. Foucault
19. Derrida
20. Habermas
21. Hare
22. Mac Intyre
23. Rawls
24. Plantinga
25. Wolterstorff
26. Linda Zagzebski

۲۷. برای اطّلاع بر نمونه‌هایی از این امر، بنگرید به: "پولس قدّیس را بجدّ بگیریم: گناه به منزلهٔ مقوله‌ای معرفتشناختی"، نوشتهٔ مرالد وستفال، ترجمهٔ مصطفی ملکیان، در فصلنامهٔ اندیشه دینی، دورهٔ اوّل، شمارهٔ اوّل، پاییز ۱۳۷۸.

ویلیام جیمز توجّه کنیم: ''عمل ممکن است افق نظری ما را دگرگون کند، و این دگرگونی به دو طریق انجام می‌گیرد: عمل ممکن است ما را به عوالم جدیدی راهبر شود و ممکن است قدرتهای جدیدی فراهم آورد. معرفتی که، اگر همین که هستیم بمانیم، هرگز نمی‌توانیم تحصیل کنیم ممکن است، در نتیجهٔ قدرتهای عالیتر و حیات عالیتری که می‌توانیم از راه اخلاق بدانها نایل شویم، قابل تحصیل باشد.''[1] و به این سخنان ویتگنشتاین: ''پرداخت فیلسوف به یک پرسش مانند علاج یک بیماری است.''[2]؛ ''مرض... با دگرگونی‌ای در شیوهٔ زندگی انسانها مداوا می‌شود.''[3]؛ و ''خودنمایی‌ها و ادّعاها مطالباتی‌اند که بر قدرت تفکّر یک فیلسوف سنگینی می‌کنند.''[4] بلی، می‌توان گفت که فلسفهٔ جدید، در قیاس با فلسفهٔ قدیم و مابعدالطّبیعه مورد نظر شووان، تأثیر مثبت و منفی فضیلت و رذیلت اخلاقی را در فرایند کسب معرفت به جهان هستی چندان بجدّ نگرفته و ''شیوهٔ زندگی'' مطلوب را بدقّت و تصریحاً تعیین نکرده و طریق نیل به آن ''شیوهٔ زندگی'' را معلوم نساخته است، ولی نمی‌توان مدّعی شد که فلسفهٔ جدید از فضیلت اخلاقی بکلّی تغافل ورزیده است.

۷) شووان، نه فقط در این مبحث، بلکه تقریباً در سرتاسر آثارش، به اعلام مدّعیات خودش اکتفاء می‌ورزد و چندان دغدغهٔ اثبات، یا لااقلّ،

1. Quoted in Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*, (London Chatto and Windus, 1974), p.2.

2. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, tr. by G. E. M. Anscombe (Basil Blackwell, 1989), p. 91.

3. Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, p. 57.

4. Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, ed. by G. E. M. Anscombe and *G. H. von Wright (New York: Harper Torchbooks, 1969), p. 72e.*

توجیه معرفتی، آنها را ندارد. گویی مخاطبان خود را کسانی می‌داند که مجذوب و مسحور اویند و پیشاپیش حجّیّت معرفتی کلام او را پذیرفته‌اند، نه کسانی که می‌خواهند سخنان او را نیز، مانند سخنان هر متفکّر دیگری، بشنوند، فهم کنند، بسنجند، و قبول یا ردّ کنند. بر همهٔ آنان که خواستار تعلیم و ترویج آراء و افکار این عالم بزرگ مابعدالطّبیعه‌اند فرض عین است که از این روش نگارش خود او دست بکشند و سعی کنند که، تا آنجا که ممکن است، اوّلاً: آراء و افکار وی را در قالب گزاره‌هایی که هر چه کمتر دستخوش ایهام، ابهام، و غموض باشند عرضه کنند، و ثانیاً: بر صدق و صحّت این آراء و افکار ادلّه قویّتری فراهم آورند.

فلسفهٔ فقه*

□ آیا علمی به نام ''فلسفهٔ فقه'' وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد؟ اگر بلی، چه تعریفی از آن دارید؟

■ بلی؛ علمی به نام ''فلسفهٔ فقه'' می‌تواند وجود داشته باشد، هرچند که، به عنوان علمی کاملاً مدوّن و مستقلّ، هنوز وجود نیافته است. از ''علم فقه''، در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، تعریفهای مختلفی ارائه کرده‌اند که کم یا بیش تفاوتهایی دارند؛ مثلاً گاهی آن را ''علم به احکام شرعی عملی'' دانسته‌اند که ''از ادلّهٔ تفصیلی آن احکام به دست آمده است'' و گاهی علم به ''مجموعِ احکامِ شرعیِ فرعیِ کلّی یا وظائفی که شارع یا عقل (در صورت فقدان وظائف قسم اوّل) جعل کرده است'' تلقّی کرده‌اند. ولی، به هرحال، و با هر تعریفی از ''علم فقه''، موضوع این علم، خود، یک رشتهٔ

---

*. نشر نخست در: نقد و نظر، سال سوّم، شمارهٔ چهارم (پائیز ۱۳۷۶)، ص‌ص ۱۱۳_۲.

علمی[1] نیست و، بنابراین، خودِ این علم علمی است درجهٔ اوّل. حال، اگر علمی وجود یابد که علم فقه، که خود یک رشتهٔ علمی است، موضوع آن واقع شود یک علم درجهٔ دوّم پدید آمده است که از آن به "فلسفهٔ علم فقه" یا، به صورتی مختصرتر، "فلسفهٔ فقه" تعبیر می‌توان کرد. این علم جدید، یعنی فلسفهٔ فقه، همانگونه که گفته شد، دربارهٔ علم فقه سخن می‌گوید، و هرچه دربارهٔ علم فقه گفته شود به این حوزهٔ معرفتی راجع است. فی‌المثل، آنچه قدما از آن تعبیر به "رؤوس ثمانیه" یک علم می‌کردند اگر در خصوص علم فقه مورد بحث و فحص واقع شود به حوزهٔ معرفتیِ فلسفهٔ فقه تعلّق می‌گیرد؛ یعنی تعریف علم فقه، موضوع این علم، غرض و غایت آن، منفعت آن، مرتبه و جایگاه آن در میان سایر علوم، مُبدِع و مُدوِّنِ آن، فهرست مباحث و مسائل آن، و انحاء تعلیمیّهٔ آن، همگی، به حوزهٔ فلسفهٔ فقه راجعند. (ناگفته پیداست که، در اینجا، قصد هیچگونه نفی یا اثباتی در باب خودِ رؤوسِ ثمانیهٔ قُدَما ندارم).

ماحصل آنکه اگر مراد از "فلسفهٔ فقه" علمی باشد که موضوع بحث آن خودِ علم فقه است آنگاه باید گفت که فلسفهٔ فقه امکان وجود دارد، زیرا چه استحاله‌ای هست در اینکه علمی پدید آید که موضوع آن علم دیگری باشد؟ فلسفهٔ فقه، به این معنا، علمی خواهد بود نظیرِ فلسفهٔ ریاضی، فلسفهٔ منطق، فلسفهٔ فیزیک، فلسفهٔ زیستشناسی، فلسفهٔ روانشناسی، و فلسفهٔ اقتصاد. موضوع همهٔ این علوم علومی دیگرند.

امّا صِرف گفتنِ اینکه فلسفهٔ فقه علمی است که موضوع بحث آن علم فقه است، شاید، چندان روشنی‌بخش نباشد. و برای اینکه مفهوم فلسفهٔ فقه روشن‌تر شود به توضیح بیشتری نیاز هست. و اینک آن توضیح:

---

1. discipline

یک فرد مسلمان مجموعه‌ای از مکتوبات را «متون مقدّس» دینی و مذهبی خود تلقّی می‌کند. در باب این متون مقدّس دو مسألهٔ بسیار مهمّ قابل طرح‌اند: ۱) از کجا معلوم است که این متون واقعاً گفته‌های کسانی‌اند که متون مذکور بدانان منسوبند؟ (مسألهٔ وثاقت متون). مثلاً یک مسلمان شیعی اثنی‌عشری مکتوباتی را متون مقدّس تلقّی می‌کند که حاوی سخنان خدای متعال و چهارده شخص خاصّ، که آنان را معصوم می‌داند، باشند و مکتوباتی که چنین ادّعایی دارند کم نیستند. طبعاً نخستین پرسشی که به ذهن این مسلمان راه می‌یابد این است که: آیا این مکتوباتی که مدّعیند که حاوی اقوال خدای متعال و چهارده معصوم‌اند واقعاً چنین‌اند؟ از کجا بدانیم که آنچه در این مکتوبات آمده است قول و فعل و تقریر اشخاص مذکور را صادقانه گزارش می‌کند؟ ۲) به فرض حلّ مسألهٔ نخست و یقین به اینکه مکتوبات مورد نظر گزارشگرهایی صادق‌اند، از کجا معلوم است که سخنان آن اشخاص حقّ باشند؟ (در اینجا، ''حقّ'' را به معنایی اعمّ از ''صادق'' می‌گیرم تا هم شامل گزاره‌های اخباری شود و هم شامل گزاره‌های انشائی) چه برهانی قائم شده است بر اینکه اشخاص مزبور هرچه بگویند حقّ است یا، لااقلّ، چه دلیل پیشینی هست بر اینکه سخنانی که از آنان به دست ما رسیده است حقّ است؟ (مسألهٔ قداست متون).

فرد مسلمان، پس از طرح و حلّ این دو مسأله، به این واقعیّت نیز تفطّن می‌یابد که، لااقلّ در نگاه نخستین و با مروری اجمالی، دو دسته گزاره در متون مقدّس دینی و مذهبی‌اش به چشم می‌آیند: گزاره‌های حاکی از واقعیّت‌ها، و گزاره‌های حاکی از وظایف؛ و این تفطّن او را به طرح دو مسألهٔ دیگر می‌کشاند: ۳) متون مقدّس در باب عالم واقع (به

وسیع‌ترین معنای این تعبیر) چه می‌گویند: در باب عالَم اَنفُس و عالَمِ آفاق، در باب عالم طبیعت و عالم (یا عوالم) ورای طبیعت، در باب گذشته، حال، و آینده، در باب دنیا و قبل از دنیا و بعد از دنیا، در باب خدا، انسان، و موجودات دیگر، و...؟ خلاصه، متون مقدّس جهان هستی را چگونه معرفی می‌کنند؟ ۴) متون مقدّس در باب وظایف انسان، نسبت به خدا، خودش، انسانهای دیگر، و جهان پیرامونش، چه می‌گویند؟ جواب این دو سؤال را با تفسیر متون مقدّس می‌توان داد. جواب سؤال سوّم نظام هستی‌شناختی دین و مذهب و جواب سؤال چهارم نظام فقهی یا نظامهای فقهی و اخلاقی دین و مذهب را معلوم می‌دارد (اینکه گفتم: "نظام فقهی یا نظامهای فقهی و اخلاقی" به سَبَب ابهامی است که در دو اصطلاح "فقه" و "اخلاق" هست).

آنگاه نوبت به طرح و حلّ دو مسألهٔ دیگر می‌رسد: ۵) چگونه می‌توان یکایکِ اجزای نظام هستی‌شناختی دین و مذهب را توجیه[1] کرد و از آنها، در برابر اشکالات و شبهات مخالفان، دفاع کرد؟ و ۶) به چه طریق می‌توان تک تکِ اجزای نظامِ فقهی (یا نظامهای فقهی و اخلاقی) دین و مذهب را توجیه و از آنها دفاع کرد؟

پرداختن به مسألهٔ چهارم کار علم فقه (یا دو علم فقه و اخلاق) است. شأن علم فقه (یا دو علم فقه و اخلاق) این است که همه وظایفی راکه دین و مذهب برای انسان قائل است از متون مقدّس دینی و مذهبی استخراج کند (یا کنند). کار فقیه جز این نیست که نشان دهد که جمیع وظایفی که برای انسان تعیین کرده است مستند به متون مقدّس دینی و مذهبی است، یعنی با روش تفسیری صحیحی از این متون استکشاف شده است.

1. justification

پرداختن به مسألهٔ ششم، که رتبةً متأخّر از مسألهٔ چهارم است، بحقّ کار علم کلام است؛ اگرچه، چنانکه در جای دیگری[۱] گفته‌ام، علم کلام به صورتی که تاکنون در فرهنگ مسلمانان متعارف و متداول بوده است، در واقع، این کار را انجام نمی‌داده است. متکلّم، با قبول قول فقیه، یعنی با فرض اینکه وظایفی که فقیه برای انسان تعیین کرده بدرستی مستند به متون مقدّس دینی و مذهبی است، باید در صدد دفاع از حقّانیّت آنها برآید و احکام ارزشی فقیه را توجیه کند.

پرداختن به دو مسألهٔ سوّم و پنجم را، از قدیم‌الایام، متکلّمان در حوزه کار خود می‌دانسته‌اند؛ اگرچه، باز چنانکه در جای دیگری[۲] گفته‌ام، اهتمامشان، در واقع، فقط مصروف اهمّ اجزای نظام هستی‌شناختی دین و مذهب (مانند توحید، نبوّت، و معاد) می‌شده است.

مسألهٔ دوّم نیز، از قدیم‌الایام، در حیطهٔ کار علم کلام محسوب می‌شده است. در علم کلام، با توسّل به بعضی از صفات خدای متعال، مانند علم مطلق و خیرخواهی علی‌الاطلاق او، حقّانیّت سخنان او را، که در قرآن کریم آمده است، اثبات می‌کرده‌اند؛ و نیز برای اثبات حقّانیّت سخنان پیامبر اسلام(ص) و بعضی از اشخاص دیگر (فی‌المثل حضرت علی بن ابیطالب و حضرت فاطمه زهرا و یازده فرزند آنان(ع)) به عصمت آنان متمسک می‌شده‌اند.

و امّا مسألهٔ اوّل، یعنی این مسأله که از کجا بدانیم که متونی که اکنون، به عنوان متون مقدّس، در اختیار ماست واقعاً حاوی سخنان پیشوایان دینی و مذهبی است؛ این امر را در مورد قرآن کریم از راه تواتر آن و در

---

۱. نقد و نظر، سال اوّل، شمارهٔ دوّم، ص ۳۵.
۲. همان.

مورد احادیث و روایات با استفاده از قواعدی که در علم رجال مضبوط است احراز می‌کرده‌اند.

اینک، و با این توضیحات، کم کم به ایضاح مفهوم فلسفهٔ فقه نزدیک می‌شویم. شکّ نیست که پرداختن به مسألهٔ چهارم هیچگونه توقّفی بر پرداختن به مسائل پنجم و ششم ندارد، یعنی علم فقه توقفی بر قسمت‌هایی از علم کلام که متکفّل حلّ مسائل پنجم و ششم‌اند ندارد و از این قسمت‌ها بی‌نیاز است. امّا آیا پرداختن به مسألهٔ چهارم توقّفی بر پرداختن به مسائل اوّل، دوّم، و سوّم ندارد؟ در اینجاست که به نظر می‌رسد که پرداختن به مسألهٔ چهارم کاملاً متوقّف است بر پرداختن به مسأله‌های اوّل و دوّم و بخش‌هایی از مسألهٔ سوّم؛ یعنی علم فقه برای اینکه نشان دهد که وظایف انسانها واقعاً همان‌هاست که معرّفی می‌کند باید ثابت کرده باشد که ۱) متونی که این وظایف از آنها استکشاف شده‌اند (یعنی قرآن و روایات) واقعاً وثاقت دارند (مسألهٔ اوّل)، ۲) کسانی که متون مذکور حاوی اقوالِ آنانند سخنانشان حقّ محض است (مسألهٔ دوّم)، و ۳) زندگی پس از مرگ وجود دارد، نظام جهان هستی نظام عمل و جزاست، و... (بخشهایی از مسألهٔ سوّم) و نیز باید ثابت کرده باشد که روش تفسیری که با اِعمال آن روش این وظایف را از دل کتاب و سنّت استخراج کرده است روش تفسیری صحیحی است. بنابراین، علم فقه باید چهار گروه مسأله را اثبات کرده باشد تا به نیل به مقصود خود توفیق یابد و اثبات هریک از این چهار گروه مسأله، به نوبه خود، مبتنی و متوقّف است بر اثبات بعضی مسائل دیگر، و... هَلُمَّ جَرّاً. امّا، از سوی دیگر، هیچ علمی، و از جمله علم فقه، نمی‌تواند همه گزاره‌ها و قضایایی را که به کار می‌گیرد، خود، مستدلّ سازد و چاره‌ای ندارد جز اینکه بسیاری

از آنها را، یعنی آن گزاره‌ها و قضایایی را که، به اصطلاح قدما، جزوِ "مسائل" خودِ آن علم نیستند، مفروض گیرد و با فرض آنها کار خود را بیاغازد. این گزاره‌ها و قضایا پیشفرضهای آن علم‌اند. علم فقه، مانند هر علم دیگری، دارای پیشفرضهایی (یا، به تعبیر قدما، مبادی تصدیقی‌ای) است، یعنی گزاره‌ها (یا آراء یا باورها)یی را صادق می‌انگارد، بدون اینکه دلیلی در تأیید آنها ارائه کرده باشد. این پیشفرضها می‌توانند آگاهانه یا ناآگاهانه برگرفته شده باشند و می‌توانند مُصَرَّح یا مُضْمَر باشند، ولی، در هر حال، به همان سبب که گفته شد، اجتناب‌ناپذیرند.

چهار گروه مسائلی که ذکرشان رفت از پیشفرضهای علم فقه‌اند؛ و چون پیشفرضهای هر علم در دو موضع بسیار مهمّ به کار می‌آیند: یکی در مقام نگریستن و دیدن اشیاء و امور، و دیگری در فرآیند استدلال و استنتاج، فقیه نیز، هم در اینکه به قرآن و روایات و پیامبر اسلام(ص) و خدای متعال به چه چشمی بنگرد و آنها را چگونه ببیند از این پیشفرضها متأثّر است و هم در استدلالات و استنتاج‌هایی که در قلمرو علم فقه می‌کند.

تشخیص و تعیین پیشفرضهای علم فقه، رده‌بندی آنها، تحقیق نقّادانه در باب آنها، و (در صورت امکان) اثبات آنها از شؤون و کارکردهای فلسفهٔ فقه است. امّا، قبل از اینکه همین جمله اخیر را توضیح دهم، بیمناسبت نیست که نظری اندکی دقیق‌تر به این پیشفرضها بیفکنیم.

۱. پیشفرضهایی که موجب قطع یا ظنّ قویّ فقیه به وثاقت متون مقدّس دینی و مذهبی می‌شوند. گفته شد که فقهاء وثاقت قرآن موجود را از راه تواتر آن و وثاقت احادیث و روایات را به مَدَد قواعد و موازین علم رجال احراز می‌کنند. امّا باید دانست که آنچه اینان در باب خبر متواتر،

خبر محفوف به قرائن، اجماع کاشف، بناء عقلاء یا سیره متشرّعه که کاشف از رأی معصوم باشند، و ارتکاز متشرّعه و امثال اینها قبول دارند، در واقع، همگی مربوطند به روششناسی علوم تاریخی، و، بنابراین، نمی‌توانند نسبت به پیشفرضها و دستاوردهای جدید روششناسی علوم تاریخی بیتفاوت باشند، بلکه باید از آنها متأثر شوند. در باب پیشفرضهایی که فقهاء دارند بسا سؤالات و اشکالات هست که نمی‌توان و نباید نسبت به آنها جهل یا تجاهل داشت. آیا همین امر که بعضی از فقهاء راجع به وثاقت احادیث و روایات تسامح فراوان می‌ورزند، و بعضی دیگر سختگیری وافر، علامت آن نیست که روش تحقیق آنان در اسناد و مدارک تاریخی ضابطه‌مند و علمی نیست؟ آیا آنچه در علم رجال و در ضمن قواعد این علم آمده است فقط جَعل و دَسّ‌ها و دروغهای عَمدی را برملا می‌سازد یا سهو و اشتباه‌ها، گولی و کودنی‌ها، و فقدان معلومات لازم برای دریافت سخنان معصومین(ع) را نیز نشان می‌دهد؟ آیا عَقل، ضَبط، عدالت، و اسلام (یا امامی بودن) راوی شرایط لازم قبول روایت اویند یا شرایط کافی یا شرایط لازم و کافی؟ خودِ این چهار شرط قابل تحدید و اندازه‌گیری عینی[1] و دقیق هستند؟ یا چنانند که در اطلاق و عدم اطلاق آنها بر راوی خاصّی مجالِ اِعمال ذوق و سلیقه هست؟ مگر اسباب دروغگویی منحصر در منافع و اغراض و حبّ و بغض است تا با شرط عدالت مانع ورود روایات کذب شده باشیم؟ از این گذشته، آیا به مسألهٔ «حبّ» توجّه کافی و وافی شده است؟ آیا اگر راویان همه مسلمان (یا امامی) باشند همین امر آنان را دارای منفعت (یا منافع) یا میل (یا میلهای) نفسانی مشترک نمی‌کند و آیا منفعت یا میل نفسانی مشترک بیشتر مقتضی

---

1. objective

راستگویی است یا دروغگویی؟ آیا در پذیرش یا عدم پذیرش خبر واحد نباید فرق گذاشت بین جایی که طبیعت واقعه مقتضی تعدّد شهود است و جایی که چنین اقتضایی در کار نیست؟ با امکان یا امتناع عادی وقوع خبر چه باید کرد؟ آیا نَقدِ ادبی و درونیِ متن احادیث و روایات در پذیرش یا وازَنِش آنها سهمی دارد یا نه؟ اینها و دهها سؤال و اشکال دیگر این وظیفه را بر عهدهٔ فلسفهٔ فقه میگذارند که این دسته از پیشفرضهای علم فقه را با آنچه امروزه در روششناسی علوم تاریخی مقبول و متّبع است بسنجد و بهره‌هایی را که از این روششناسی می‌توان برگرفت دستمایهٔ تصحیح و تکمیل آن پیشفرضها کند.

۲. پیشفرضهایی که موجِبِ قطع فقیه به حقّانیّت اقوال، افعال، و تقاریر پیشوایان دین و مذهب می‌شوند. این پیشفرضها همانهایند که فقهاء را به عصمت پیشوایان دین و مذهب معتقد ساخته‌اند. آنچه دربارهٔ معجزه، تنصیص انبیاء سابق، و جمع شواهد و قرائن گفته شده تا صدق دعویِ نُبوّت پیامبر گرامی اسلام(ص) بدانها مستند شود و آنچه فقهای شیعی در باب عصمت چهارده شخص خاصّ (ع) و حجّیّت قول و فعل و تقریر آنان پذیرفته‌اند همه به این کار می‌آیند. فقهاء این دسته از پیشفرضها را صادق انگاشته‌اند و اثبات آنها را بر عهدهٔ متکلّمان نهاده‌اند، و همین امر ورود فلسفهٔ فقه را به دو حوزهٔ «فلسفهٔ دین» و «کلام اسلامی» الزام می‌کند تا، از این رهگذر، اوّلاً: مفاهیمی مانند نبوّت، امامت، عصمت، علم غیب، و معجزه ایضاح یابند و ثانیاً: ادلّهٔ قویّی به سودِ این دسته پیشفرضها حاصل آیند. فی‌المثل، پس از تعیین دقیق مُراد از "معجزه" باید در باب این مسائل تحقیق کرد: الف) آیا معجزه ممکن الوقوع است؟ ب) آیا در طول تاریخ معجزه‌ای به وقوع پیوسته است؟ و

علی‌الخصوص آیا از حضرت محمّد(ص) معجزه‌ای صادر شده است؟ ج) وقوع معجزه بر چه امری دلالت می‌کند: بر وجود خدا یا بر صِدقِ دعویِ نبوّتِ شخص معجزه‌گر یا بر حقّانیّت یک دین یا بر برتری یک قوم بر اقوام دیگر یا بر هیچیک از اینها و فقط و فقط نشاندهندهٔ علم و/ یا قدرتی است که شخص معجزه‌گر دارد و مخاطبانش فاقد آنند؟

۳. پیشفرضهایی که در باب عالم واقع[1] اند امّا فقه را از آنها گریز و گزیری نیست، مانند وجود زندگی پس از مرگ، اینکه نظام جهان هستی نظامی اخلاقی است، یعنی نظام عمل و جزاست و در آن بدکاری و نیکوکاری متفاوت است و کیفر و پاداشی در کار هست، اینکه سعادت و شقاوت آنجهانی به چند و چونِ افعالِ اینجهانی ما بستگی دارد (خواه به امور دیگری هم بستگی داشته باشد و خواه نداشته باشد)، و اینکه نیّت در کیفیّت فعل دخالت دارد، و... .

۴. پیشفرضهایی که صحّت تفسیر فقیه از متون مقدّس بر آنها مبتنی است (پیشفرضهای تفسیری). این گروه چهارم از پیشفرضها یقیناً اختصاصی‌ترین پیشفرضهای علم فقه و، از این رو، احتمالاً مهمّترین پیشفرضهای آنند. از سویی، شکّ نیست که کار فقیه این است که آن دسته از گزاره‌های موجود در متون مقدّس دینی و مذهبی را که حاکی از وظایف انسانهایند تفسیر کند و، به مدد این تفسیر، نظامی از وظایف انسان فراهم آورد. و از سوی دیگر، در این نیز شکّ نمی‌توان داشت که، بسته به اینکه به قرآن و روایات و پیامبر اسلام(ص) و خدای متعال به چه چشمی نگریسته شود، مجموعهٔ گزاره‌های حاکی از وظایف را به صورت‌های مختلفی تفسیر می‌توان کرد. از میان تفاسیر مختلف تفسیری

1. factual

درست یا درستتر است که مبتنی بر پیشفرضهای قابل دفاع تری باشد. از این رو، مداقّه و تأمّل در باب این گروه از پیشفرضها کار بایسته‌ای است که بر عهدهٔ فلسفهٔ فقه است. خودِ این گروه از پیشفرضها، به نوبه خود، به چند گروه فرعی‌تر قابل تقسیم است:

۴. الف) پیشفرضهای راجع به قلمرو فقه. آیا قلمرو فقه فقط شامل افعال می‌شود یا، علاوه بر افعال، وضعیّت‌ها را نیز در بر می‌گیرد؟ در بخش افعال نیز، آیا فقط شامل افعال ظاهری و جوارحی می‌شود یا افعال باطنی و جوانحی را هم دربر می‌گیرد؟ همچنین، آیا فقه دربارهٔ جمیع افعال (ظاهری و یا باطنی) سخن می‌گوید یا دربارهٔ بعضی از افعال؟ اگر دربارهٔ بعضی از افعال سخن می‌گوید آن بعض کدام است؟ و آیا تعیین آن بعض ضابطه‌ای کلّی دارد یا نه؟ از این گذشته، آیا فقه فقط احکام یا وظایف فی‌بادی‌النَّظر[1] را تعیین می‌کند یا، علاوه بر آنها، احکام یا وظایف در مقام عمل[2] را نیز تعیین می‌کند یا، افزون بر این دو، نظامسازی هم می‌کند یا، افزون بر این سه، برنامه‌ریزی هم دارد یا...؟ ”جامعیت“ فقه یعنی چه؟

۴. ب) پیشفرضهای راجع به غایت (یا غایات) فقه. آیا فقه در صدد آن است که فقط سعادت اخروی، یعنی سعادت حیات پس از مرگ، را تأمین کند یا، علاوه بر آن، در صدد تأمین سعادت دنیوی هم هست؟ در همین زندگی اینجهانی، در صدد برآوردن نیازهای مادّی و زیستی است یا در صدد برآوردن نیازهای معنوی و روانی یا هر دو؟ مصادیق نیازهایی که فقه برمی‌آورد کدامند؟ آیا بعضی از وظایفی که فقه تعیین می‌کند اگر انجام گیرند سعادت اخروی را تأمین می‌کنند و بعضی سعادت دنیوی را؟ بعضی نیازهای مادّی را و بعضی نیازهای معنوی را؟ بعضی نیازهای

---

1. primia facie
2. actual

فردی را و بعضی نیازهای اجتماعی را؟ بعضی نیازهای کوتاه‌مدّت را و بعضی نیازهای درازمدّت را؟ اگر بلی، از کجا بدانیم که چه وظیفه‌ای چه غَرَضی را برمی‌آورد؟ آیا عدالت‌گستری نیز از غایات فقه هست؟ اگر بلی، به چه معنای "عدالت"؟ آیا فقه مصالح و مفاسد را رعایت می‌کند؟ اگر بلی، به چه معنایی از "مصلحت" و "مفسدت"؟ آیا فقه به خوشایند و بدآیند آدمیان هم التفات دارد یا نه؟ چگونه؟ فقیه چه روش‌هایی برای کشف جواب این سؤالات دارد؟ (عناوین معهودی مانند "مناط احکام"، "فلسفه احکام"، "علّت حکم"، و "حکمت حکم" ناظر به همین سؤالات‌اند).

۴. ج) پیشفرضهای راجع به منابع فقه. چه برهانی قائم شده است بر اینکه متون مقدّس دینی و مذهبی، یعنی قرآن و روایات، برای تعیین همه وظایف آدمیان کافی و وافی نیستند که، به مقتضای آن برهان، به منابع دیگری، مثل عقل و اجماع، توسّل جسته‌اند؟ چه لوازمی بر قول به عدم کفایت قرآن و روایات مترتب است؟ و آیا فقهاء به همهٔ این لوازم آگاه و ملتزم‌اند؟ شمار منابع دیگر، غیر از قرآن و روایات، چند است؟ چه دلیل یا ادلّه‌ای بر منبع بودن یا نبودن آنچه، در طول تاریخ فقه و فقاهت، کسانی مدّعی منبع بودنش شده‌اند، از جمله عقل، اجماع، قیاس، استحسان، عُرف، شرائع سابق، مصالح مُرسَله، فَتح و سدّ ذرائع، و مذهب اصحاب، هست؟ در باب دو منبع کتاب و سنّت، آیا می‌توان مدّعی شد که خود کتاب و سنّت منبعند، و نه تفسیر کتاب و سنّت؟ اگر بلی، چگونه؟ واگر نه، آیا نمی‌توان گفت که سایر اموری که «منبع» تلقّی شده‌اند، در واقع، منبع نیستند، بلکه فقط در شیوه تفسیر کتاب و سنّت اثر می‌گذارند؟ و، اساساً، آیا، در مقام تفسیر کتاب و سنّت، علوم و معارف بشری و غیروحیانی

فقیهان تأثیر و دخالت ندارند؟ و آیا مراد از "عقل"، که گاهی یکی از منابع فقهی محسوب شده، همین علوم و معارف بشری نیست؟ اگر جواب مثبت باشد، این سؤال دیگر رخ می‌نماید که اگر فرآورده‌ها و دستاوردهای علوم بشری (مراد از "علوم بشری" معنای اعمّ آن است، نه فقط علوم تجربی) با آنچه از کتاب و سنّت، با اِعمال روش‌های تفسیری، به دست آمده تعارض یابند چه باید کرد؟ اینکه بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه‌ای عقلی هست، یعنی اگر عقل به خوب یا بد یا صواب یا خطا یا وظیفه بودنِ کاری حکم کند عقلاً لازم است که شرع نیز همان حکم را داشته باشد، قول صحیحی است؟ به چه دلیل؟ کدام "عقل" است که همواره احکامش با احکام شرع مطابقت دارد؟ آیا نیروی ادراکی خاصّی است یا مجموع نیروهای ادراکی انسان یا فرآوردهٔ آن نیرو یا نیروها یا چیزی غیر از همه اینها؟ نفس اینکه مکتب فقهی امامیّه (با قطع نظر از گرایش اخباریگری موجود در این مکتب) عقل را نیز، در کنار کتاب و سنّت و اجماع، از منابع استکشاف احکام و وظایف می‌داند و به کتاب و سنّت اکتفا نمی‌ورزد ناشی است از دیدگاه‌ها و پیشفرضهایی که، از سویی، نسبت به کتاب و سنّت و، از سوی دیگر، نسبت به انسان دارد. وانگهی، عقل را نیز، در کنار کتاب و سنّت، پذیرفتن دو صورت می‌تواند داشت:

یکی اینکه به هنگام مواجهه با هر مسأله و مشکلی، نخست، به عقل رجوع کنیم و فقط اگر عقل قادر به حلّ مسأله و رفع مشکل نبود، آنگاه، به کتاب و سنّت روی آوریم؛ و دیگر اینکه، برعکس، قبل از هر کاری، به کتاب و سنّت رجوع کنیم و تنها در صورتی به عقل روی آوریم که در این دو منبع سخنی که مسأله و مشکل ما را حلّ و رفع کند نیابیم. به عبارت

دیگر، پس از قبول عقل، به عنوان منبعی در عِداد کتاب و سنّت، بحث دیگری باید کرد دربارهٔ تقدّم رجوع به عقل بر رجوع به کتاب و سنّت یا تأخر رجوع به عقل از رجوع به کتاب و سنّت. البتّه، فقیهان امامیّه، در اینجا، قائل به تأخر رجوع به عقل نسبت به رجوع به کتاب و سنّت‌اند و فقط وقتی که راه‌حلّ مسأله و رفع مشکل در کتاب و سنّت (و اجماع؟) مفقود باشد به عقل متمسّک می‌شوند، ولی جای این سؤال از آنان هست که: چرا؟ از این گذشته، آیا پذیرش عقل، به عنوان یکی از منابع، به معنای پذیرش حقوق طبیعی و فطری نیست؟ اگر به معنای پذیرش حقوق طبیعی هست، باید پرسید که: آیا فقه می‌تواند به جمیع لوازم این پذیرش ملتزم بماند؟ و اگر به معنای پذیرش این حقوق نیست، باید پرسید که: پس ملازمهٔ حکم عقل و حکم شرع چه شد؟ آیا قائل شدن به حقوق طبیعی حکم عقل نیست و، مثلاً، نتیجه اَهواء نفسانی آدمیان است؟ یا اینکه حکم عقل هست ولی دخالت عقل در شرع حدّ و مرزی دارد؟ در این صورت اخیر، گذشته از اینکه کلیت حکم به ملازمه از دست رفته است، می‌توان پرسید که حدود دخالت عقل در شرع چیست و این حدود را چه کسی تعیین می‌کند: عقل یا شرع؟ و چرا؟

در باب سایر منابع فقهی نیز ابهامها، سؤالات، و اشکالات فراوان هست؛ فی‌المثل، در باب عُرف پرسیدنی است که چگونه فقیه دغدغه دگرگونیِ عرف را نداشته باشد؟ و آیا تقسیم عُرف به عرف صحیح و عرف فاسد گرهی از کار می‌گشاید یا فقط گرهی بر گره‌ها می‌افزاید؟

جان کلام آن که وقتی فقیهی به چند منبع فقهی قائل می‌شود دو پیشفرض عمده دارد: یکی اینکه یک منبع برای تعیین وظایف آدمیان کفایت نمی‌کند؛ و دیگر اینکه چند منبع پیشنهادی وی با یکدیگر تعارض

نمی‌یابند. هر دو پیشفرض مذکور نیازمند اثباتند و البتّه این اثبات نه در خود علم فقه بلکه در فلسفهٔ فقه باید انجام گیرد.

بعید نیست که تحقیق در پیشفرضهایی که فقهاء را به اتّخاذ یک یا دو یا چند منبع دیگر، در کنار کتاب و سنّت، سوق داده‌اند و مداقّه در اینکه چرا این منابع دیگر، در میان همهٔ فقها، مشترک نیستند هم در جهت تقلیل یا تکثیر تعداد منابع و هم در جهت تغییر جایگاه نسبی منابع و رابطهٔ آنها با یکدیگر مؤثّر افتد، کمااینکه در گذشته نیز چنین بوده است.

۴. د) پیشفرضهای راجع به وسعت و شدّت احکام. یکی از پیشفرضهای عمدهٔ فقها این است که هیچ یک از افعال اختیاری انسان نیست مگر اینکه، در دین اسلام، یکی از احکام پنجگانهٔ وجوب، استحباب، اباحه، کراهت، و حرمت بر آن بار شده است. این پیشفرض، خواه، چنانکه بعضی مدّعی شده‌اند، از ضروریّات مذهب امامیّه باشد و خواه نباشد، و خواه مستند عقلی داشته باشد و خواه مستند نقلی، و خواه اصلاً درست باشد و خواه نباشد، (و به نظر می‌رسد که از رواقیّون اخذ و اقتباس شده است)، به هر تقدیر، افعال اختیاری انسان را، از حیث ارزشی، درجه بندی می‌کند و فقط به تقسیم افعال به «آنچه وظیفه است» و «آنچه وظیفه نیست» اکتفا نمی‌ورزد. با صرف‌نظر از سؤالاتی که، در باب این پیشفرض، قابل طرح است (از جمله اینکه: "مباح" دقیقاً یعنی چه؟ و آیا «اباحه» می‌تواند یکی از «احکام» باشد؟)، مسألهٔ مهمّی که، در اینجا، رُخ می‌نماید این است که: راه کشف اینکه فلان کار واجب است یا مستحب، و حرام است یا مکروه، چیست؟ آیا می‌توان گفت که صیغهٔ امر ظهور در وجوب دارد و صیغهٔ نهی ظهور در حرمت؟ به نظر می‌رسد که اگر ادّعای ظهور با رجوع به عُرفِ اهل زبان قابل تحقیق باشد، جواب این

سؤال منفی است. مگر اینکه گفته شود که متون مقدّس دینی و مذهبی یکسره تابعِ اصول و قواعد صرفی و نحوی و زبانشناختیِ زبان عادی مردم نیستند و، تا حدّی، نشانه‌شناسی[1] خاصّ خود را دارند. این قول، اگرچه، به گمان من، از پاره‌ای از سخنان بعضی از اصولیان ما قابل اصطیاد و استنباط است، امّا لوازمی دارد که التزام بدان‌ها از هیچ اصولی‌ای ساخته نیست. به هر حال، هم اصل این سخن که احکام از حیث شدّت و گریزناپذیری‌شان با یکدیگر متفاوتند و هم تعیین مصادیق واجب، مستحب، مباح، مکروه، و حرام مبتنی بر مقدّماتی است که تحقیق در آنها بر عهدهٔ فلسفهٔ فقه است.

نظیر این سخن را در باب وسعت احکام هم می‌توان تکرار کرد. هر حکمِ موجود در متون مقدّس دینی و مذهبی خطاب به شخص (یا اشخاصی) است که مخاطب (یا مخاطبان) مستقیم و مباشِر کسی بوده است (یا بوده‌اند) که آن حکم را کرده است. مسأله این است که چه خصوصیّت یا خصوصیّاتی از مخاطب (یا مخاطبان) مستقیم و مباشر سَبَبِ صدور حکم شده است؟ تا پاسخ این پرسش را دقیقاً ندانیم حقّ نداریم که آن حکم امری یا نهیی را به غیر مخاطب (یا مخاطبان) مباشر توسعه و تعمیم دهیم. این توسعه و تعمیم تنها در صورتی امکان دارد که خصوصیّت یا خصوصیّات موجود در مخاطب (یا مخاطبان) مباشر را که سَبَبِ صدورِ امر یا نهی شده است دریابیم تا بتوانیم هر شخص دیگری را نیز که واجد آن خصوصیّت یا خصوصیّات باشد یا بشود مأمور به آن امر یا منهیّ از آن نهی تلقّی کنیم. و مشکل اینجاست که روش کشف این خصوصیّت یا خصوصیّات چیست. مثالی بزنم. از امام جعفر صادق(ع) نقل است که:

---

1. semiotics

بادِرُوا أَحداثَکُم بالحَدیثِ قَبلَ أن تسبِقَکُم إلَیهِم المُرجِئةُ (محمّد بن الحسَن الحرّ العاملیّ، وسائل الشیعه، تحقیق عبدالرّحیم الرّبانیّ الشّیرازی، داراحیاء التّراث العربیّ، بیروت، ج۱۵، باب ۸۴، حدیث ۲۷۶۲۹)، یعنی: پیش از آنکه مرجئه به سراغ نوجوانانتان بیایند شما به آنان حدیث بیاموزید. از حیث مسأله‌ای که از آن به "شدّت حکم" تعبیر کردم، سؤال این است که: از کجا بدانیم که این امر وجوبی است یا استحبابی؟ و از حیث مسأله‌ای که اکنون محلّ بحث است، یعنی "وسعت حکم"، سؤال این است که: از کجا بدانیم که چه خصوصیّت یا خصوصیّاتی در مخاطبان مباشر این حکم سبب شده است که این حکمِ امری به آنها توجّه یابد؟ آیا خصوصیّت مرد بودن سبب‌ساز حکم بوده است (توجّه دارید که مخاطبان مباشر مرد بوده‌اند: احداثکم)؟ اگر چنین باشد، اوّلاً: هیچ زنی مأمور به تعلیم حدیث به فرزند(یا فرزندان) نوجوان خود نیست، و ثانیاً: همهٔ مردان تا قیام قیامت به این کار مأمورند. آیا همعصر با امام جعفر صادق(ع) بودن سبب حکم شده است؟ در این صورت، حکم قابل تعمیم به غیر معاصران آن حضرت نیست. آیا اینکه نوجوانانِ مخاطبان مورد دعوت و تبلیغ داعیان و مبلّغان مرجئی مذهب واقع می‌شده‌اند سبب توجّه حکم به مخاطبان شده است؟ اگر چنین باشد هر کسی که نوجوانش در معرض تبلیغات مرجئی مذهبان باشد باید به تعلیم حدیث به نوجوان خود بپردازد و مثلاً امروزه که مرجئی مذهبی در کار نیست کسی مأمور به تعلیم حدیث به نوجوان خود نیست. جان کلام آنکه تعمیم این حکم امکان ندارد مگر اینکه بدانیم چه حیثیّتی مخاطب مباشر حکم را مخاطب آن ساخته است. مثال دیگر: در قرآن کریم، خطاب به رسول اللّه (ص) آمده است: خُذ مِنْ أمواِلهِم صَدقةً (التوبة / ۱۰۳) یعنی: از دارایی‌هایشان زکات بگیر. سؤال این است: چه

خصوصیّتی در پیامبر سبب شده است که مأمور زکات گرفتن شود؟ پیامبر بودن؟ در این صورت غیر پیامبر کسی مأمور اخذ زکات نیست. رئیس حکومت بودن؟ در این صورت، غیر از رئیس حکومت کسی به اخذ زکات امر نشده است. یا...؟ چه خصوصیّتی سبب می‌شود که از کسی اخذ زکات شود؟ مرد و صاحب مال (هر مالی) بودن؟ صاحب مال (هر مالی) بودن؟ صاحب اموال خاصّی بودن (به هر مقداری)؟ صاحب اموال خاصّی به مقدار خاصّی بودن؟ یا...؟ تا این خصوصیات معلوم نشود حکم به زکات گرفتن و زکات دادن تعمیم‌پذیر نیست. اساساً آیا امر و نهی‌هایی که خطاب به الّذین آمَنوا، در قرآن کریم، آمده است قابل تعمیم به زنان مؤمن هم هست؟ در بعضی از موارد که یقیناً تعمیم‌پذیر نیست؛ ولی در سایر موارد به چه دلیل تعمیم داده می‌شود؟ ظاهراً به دلیل اینکه فقط خصوصیّت ایمانداری در حکم دخالت داشته است. امّا خود این سخن را با چه دلیلی مدلّل کنیم؟

کوتاه سخن آنکه هر گزارهٔ حاکی از یک حکم امری یا نهیی، با جمیع قیود و شروطی که در آن گزاره آمده است، اوّلاً و بالذّات مخاطب یا مخاطبان مستقیم و مباشر را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ و هر گونه توسعه و تعمیم آن گزاره به هر کس دیگری در هر اوضاع و احوال و زمان و مکان دیگری دلیل قاطع می‌طلبد؛ و این دلیل فراهم نمی‌آید مگر از طریق کشف حیثیّت یا حیثیّاتی که در مخاطب مستقیم حکم وجود داشته و سبب آن حکم شده است. وقتی این حیثیّت یا حیثیّات کشف شود می‌توان گفت که هر کس دیگری که واجد آن حیثیّت یا حیثیّات باشد مشمول آن حکم است. ولی طریق کشف چیست؟ اینجاست که فقیهان پیشفرضهایی دارند که از علم اصول اخذ کرده‌اند و به مدد آنها کشف حیثیّت یا حیثیّات

مطلوب را می‌کنند. سخن، در اینجا، بر سر این است که این پیشفرضها اوّلاً، چنانکه دیدیم، بر شیوهٔ تفسیر گزاره‌های دینی و مذهبی اثر می‌گذارند؛ و ثانیاً: باید مورد تحقیق و نقّادی فلسفهٔ فقه واقع شوند تا معلوم شود که پذیرفتنی می‌توانند بود یا نه.

در اینجا، توجّه شما را به این نکتهٔ مهمّ معطوف می‌دارم که مسألهٔ جاودانگی احکام شریعت دقیقاً با همین موضوع کیفیّت فهم میزان وسعت احکام فقهی ربط و نسبت دارد. فعلاً مجال بحث تفصیلی، در این باب، را ندارم. همین قدر می‌گویم که حکمی را جاودانه تلقّی می‌توان کرد که ثابت شود که آن حیثیتی که در مخاطب مباشر آن حکم وجود داشته و سبب صدور حکم شده، علی‌رغم همهٔ دگرگونیهایی که در عالَم انسانی رخ داده و رخ خواهد داد، ثابت خواهد ماند.

تا اینجا، سخن بر سر این بود که فقیه چگونه می‌تواند شدّت و وسعت احکامی را که در اقوال خدای متعال و پیشوایان دینی و مذهبی آمده‌اند دریابد. امّا از آنجا که، علاوه بر اقوال، فعل‌ها و تقریرهای پیشوایان دینی و مذهبی نیز، در فقه، منشأ استخراج حکم می‌شوند، می‌توان در باب فعل و تقریر پیشوایان نیز این مسأله را طرح کرد که: از کجا بدانیم که فعل یا تقریر معصوم دلالت بر وجوب یا استحباب می‌کند؟ آیا، در طول زندگی یک معصوم، هر کاری از او سر بزند از وی، از این رو که شارع و قانونگذار است، سرزده است تا بتوان از آن کار وجوب یا استحبابی استکشاف کرد؟ آیا معصومین عادات شخصی نداشته‌اند؟ ذوق و سلیقه‌های شخصی نداشته‌اند؟ آیا محال است که ذائقهٔ یک معصوم را خوردنی و مزه‌ای خوش آید و ذائقهٔ معصوم دیگری را آن خوردنی و مزه بد آید؟ آیا نمی‌شود که معصومی از یک رنگ خوشش بیاید و معصوم

دیگری از رنگ دیگری؟ آیا امکان ندارد که شخص معصومی در اوضاع و احوالی دست به تصمیم یا عملی ببرد و آن تصمیم و عمل چنان تخته‌بند آن اوضاع و احوال باشد که در هیچ اوضاع و احوال دیگری شایسته و، بنابراین، واجب یا مستحب نباشد؟ آیا می‌توان گفت که سخن گفتن به زبان عربی وجوب یا استحباب دارد چون همه معصومین به این زبان سخن می‌گفته‌اند؟ آیا می‌توان گفت که قبول ولایت‌عهدی وجوب یا استحباب دارد چون امام رضا(ع) چنین کرده است؟ ظاهراً، شکّ نتوان داشت در اینکه همهٔ افعال معصومین قابلیّت آن ندارند که خاستگاه حکم شرعی شوند. اگر این مطلب را بپذیرید، آنگاه این مسأله رخ می‌نماید که: چه ملاکی هست برای تشخیص اینکه فلان فعل معصوم خاستگاه حکم شرعی هست یا نه؟ راه‌حلّ این مسأله ظاهراً این است که دریابیم که آن فعل، که در اوضاع و احوال و مختصّهٔ مکانی و زمانی خاصّی انجام گرفته است، به سبب کدامیک از مؤلّفه‌های سازندهٔ آن وضع و حال صادر شده است؛ تا اگر آن مؤلّفه و حیثیت تکرار شدنی نیست حکم به وجوب یا استحباب آن فعل نکنیم. اگر بگویید که کشف آن حیثیّتِ دخیل در صدور فعل مشکل است، خواهم گفت که از این امر فقط برمی‌آید که استخراج حکم شرعی از فعل معصوم مشکل است.

از ذکر این مطلب جز این مقصودی ندارم که نشان دهم که استخراج حکم شرعی از فعل و تقریر معصومین(ع) نیز مبتنی بر پیشفرضهایی است که فلسفهٔ فقه باید در آنها مداقّه ورزد و صحّت و سقمشان را معلوم دارد. علی‌الخصوص، تدقیق در باب پیشفرضهایی لازم است که این انتظار را در فقیه برمی‌انگیزند که رجوع به کتاب و سنّت احکام و وظایف

جاودانه را تعیین کند، آن هم رجوع به الفاظ و ظواهر[1] کتاب و سنّت، نه رجوع به بواطن و روح[2] آنها.

۴. هـ) پیشفرضهای راجع به شیوهٔ استدلال فقهی. پس از آن که وثاقت متون مقدّس به مدد روششناسی علوم تاریخی احراز شد، فقیه در مقام استکشاف وظایف آدمیان از این متون، به شیوه‌های استدلالی‌ای توسّل می‌جوید که شاید بتوان آنها را به سه شیوه تفسیری (هرمنیوتیک[3])، عقلی، و تجربی تقسیم کرد. آیا تعداد شیوه‌های استدلال فقهی چند است؟ حجّیّت و اعتبار هر یک از آنها چگونه قابل اثبات است؟ آیا در همهٔ ابواب فقه می‌توان از شیوه‌های یکسانی بهره گرفت یا باید مثلاً در باب "عبادات" از شیوه یا شیوه‌هایی استفاده کرد و در باب "معاملات" از شیوه یا شیوه‌های دیگری؟ اگر این شیوه‌ها به نتایج متعارضی انجامیدند چه باید کرد و کدامیک را باید ترجیح داد؟ رمز اینکه اعمال شیوه‌های استدلال فقهی به چیزی بیش از علم احتمالی به وظایف آدمی نمی‌انجامد و علم یقینی نمی‌دهد چیست؟ آیا این احتمالگروی[4] سرنوشت محتوم و لایتغیّر علم فقه است یا گریزپذیر است؟ چرا فقهاء هیچگاه نمی‌توانسته‌اند، مانند متکلّمین، ادّعای قطعیّت کنند؟ آیا این احتمالگروی فقهی یگانه علّت یا لااقلّ علّت عمدهٔ تکثّرگروی[5] فقهی نبوده است؟ و اگر بوده است، آیا می‌توان به کاهش تعداد مذاهب فقهی یا، دست کم کاهش موارد اختلاف آنها، امید بست؟ پرداختن به این مسائل نیز بر عهدهٔ فلسفهٔ فقه است.

---

1. letter
2. spirit
3. Hermeneutic
4. probabilism
5. pluralism

آنچه به اختصار هرچه تمامتر، و بیشتر به صورت طرح یک رشته پرسش‌ها، تا بدینجا گفته شد چهار گروه از پیشفرضهای علم فقه بود که فلسفهٔ فقه باید به چند و چون آنها بپردازد؛ امّا مسائل فلسفهٔ فقه منحصر به اینها نیست، چرا که مبادی تصدیقی علم فقه نیز محصور در همین‌ها نیست. گذشته از اینها، ارتباط فقه با سایر علوم، اعمّ از علوم دینی و غیردینی، روند اجتهاد فقهی، شرایط لازم برای اجتهاد، موانع حصول به مرتبهٔ اجتهاد، تأثیر پیشرفت علوم و معارف بشری و تأثیر پیدایش مشکلات عملی جدید بر روند اجتهاد (نقش زمان و مکان در استنباط فقهی)، نقش مَنِش فردی و احوال شخصیّهٔ فقیه در روند اجتهاد، ملاک یا ملاک‌های ارزشگذاری مکاتب و نظامات فقهی (میزان سازواری و هماهنگی، میزان جامعیّت، میزان مشکل‌گشایی، یا...)، ایضاح مفهومی "پیشرفت"، "رکود"، و "انحطاط" علم فقه، ارائهٔ طریق برای کشف پیشرفت یا رکود یا انحطاط این علم و علل هر یک از این امور، و بررسی عوامل مؤثّر در بَسط و عُمق یافتن علم فقه در بعضی از ابواب (مثل عبادات) و گسترش و ژرفا نیافتن آن در بعضی از ابواب دیگر (مثل سیاسیّات)، همهٔ این مسائل نیز در حیطهٔ فلسفهٔ فقه جای می‌گیرند. علاوه بر اینهمه، تحلیل مفهومی بسیاری از مبادی تصوّری علم فقه نیز بر عهدهٔ فلسفهٔ فقه است. برای رعایت اختصار، از تفصیل همهٔ این مطالب در می‌گذرم، خاصّه که پاسخ به پرسش‌های بعدی پاره‌ای از آنها را روشن خواهد کرد.

□ چند و چونِ ارتباطِ فلسفهٔ فقه با الف) کلام اسلامی، ب) اخلاق اسلامی، ج) علمِ اصولِ فقه، د) تفسیر قرآن، و ه) علم‌الحدیث چیست؟

■ شاید بتوان گفت که دقّت در پاسخ پرسش پیشین، تا حدّ فراوانی، پاسخ فقرات مختلف این پرسش را نیز معلوم می‌دارد. با اینهمه، پاسخی جداگانه، هرچند باختصار، بیجا نخواهد بود.

الف) می‌توان گفت که فلسفهٔ فقه و کلام اسلامی با یکدیگر تداخل دارند و، به عبارت دیگر، مسائل این دو حوزهٔ معرفتی عموم و خصوص مِن وجه (موردی) دارند. در اوائل پاسخ پرسش قبلی گفته شد که، از شش مسألهٔ مذکور در آنجا، کلام اسلامی به حلّ مسأله‌های دوّم، سوّم، پنجم، و ششم می‌پرداخته است یا می‌بایست بپردازد، و فلسفهٔ فقه باید، از جمله، به حلّ مسأله‌های اوّل، دوّم، و بخشهایی از مسألهٔ سوّم بپردازد. بنابراین، این دو علم در مسأله‌های دوّم و سوّم با یکدیگر تداخل دارند. کلام اسلامی، علاوه بر این دو مسأله، به مسائل پنجم و ششم هم می‌پردازد و فلسفهٔ فقه نیز، علاوه بر همان دو مسأله، به مسألهٔ اوّل و بسیاری مباحث دیگر، که در جواب سؤال اوّل ذکر شد، می‌پردازد. به دیگر سخن، چون بسیاری از پیشفرضهای علم فقه توصیفی[1] اند و بخشی از پیشفرضهای توصیفی این علم از علم کلام اخذ و اقتباس می‌شده‌اند، فلسفهٔ فقه با علم کلام ربط و نسبت می‌یابد. ولی چون بخشی از پیشفرضهای توصیفی علم فقه هم از علم کلام گرفته نمی‌شوند و نیز علم فقه پیشفرضهای توصیه‌ای[2] هم دارد (اعمّ از پیشفرضهای توصیه‌ای ناظر به روش و پیشفرضهای توصیه‌ای ناظر به ارزش)، فلسفهٔ فقه، که به همهٔ پیشفرضهای علم فقه می‌پردازد، گستره‌ای وسیع‌تر از علم کلام می‌یابد. امّا، از سوی دیگر، چون علم کلام به مسائلی نیز اشتغال دارد که از پیشفرضهای علم فقه نیستند (مسائل پنجم و ششم مذکور در جواب سؤال قبلی)، از این حیث، وسعتش بیشتر از وسعت فلسفهٔ فقه است.

---

1. descriptive
2. prescriptive

بد نیست که، در اینجا، مثالی بیاورم از پیشفرضهایی که مورد حاجت علم فقه‌اند و علم کلام متکفّل اثبات آنهاست. در فقه شیعی‌اثنی‌عشری، سخنان خدای متعال در قرآن کریم و سخنان چهارده معصوم(ع) همه، گویی، سخن یک گوینده تلقّی می‌شوند، والاّ معقول نبود که بگویند که فلان آیهٔ قرآنی باید چنان فهم شود که با سخن صریح پیامبر اسلام(ص) تعارض نیابد یا قول امام جعفر صادق(ع) باید چنان تفسیر شود که با قول امام محمّد باقر(ع) ناسازگار نیاید یا سخن عامّ یا مطلق یکی از این پانزده گوینده به سبب سخن یکی دیگر از آنان تخصیص یا تقیید یابد یا اجمال سخن یکی از آنان به توسّط سخن یکی دیگر تبیین شود. ما هیچگاه چنین کاری با سخنان شیخ طوسی و علاّمهٔ حلّی یا با سخنان ابن‌سینا و صدرای شیرازی یا با سخنان هیدگر و سارتر نمی‌کنیم؛ یعنی، فی‌المثل، ملتزم نیستیم به اینکه سخن شیخ طوسی را چنان تفسیر کنیم که با سخن علامهٔ حلّی تعارض و ناسازگاری نداشته باشد یا کلام عامّ یا مطلق ابن‌سینا را با کلام صدرای شیرازی تخصیص یا تقیید نمی‌کنیم یا به کمک گفته‌ای از سارتر گفتهٔ مجملی از هیدگر را مبیَّن نمی‌سازیم؛ چرا که معتقدیم که هر یک از اینان گوینده‌ای است غیر از دیگری، و لزومی نیست که سخنش با سخن دیگری جمع شود. تفاوت در کجاست؟ چرا فقیه سخن پانزده گوینده را، گویی، سخن یک گوینده به حساب می‌آورد ولی با سخنان هیچ دو شخص دیگری چنین معامله‌ای نمی‌کند؟ تفاوت در این است که فقیه در مورد این پانزده گوینده پیشفرضی دارد که در مورد دیگر گویندگان ندارد، و آن این است که اینان معصومند، یعنی دستخوش خطا نمی‌شوند (البتّه، توجّه دارم که اصطلاح "معصوم" در مورد خدای متعال به کار نمی‌رود). روشن است که اگر در باب n شخص قائل به عصمت

شویم، هر یک از آنان که چیزی بگوید گوییا دیگری گفته است و، به تعبیری دیگر، سخنان این n شخص سخنان یک شخص محسوب می‌شود، آن هم شخصی که حتّی دو فقره از سخنانش با یکدیگر تعارض واقعی ندارند. این پیشفرض عظیم هم رویکرد تفسیری خاصّی بر فقیهان شیعی‌اثنی‌عشری الزام کرده و هم سببساز پیدایش نظریّه‌ها و اقوال فقهی بسیاری شده و، خلاصه، مکتب فقهی امامیّه را به صورتی که هست درآورده است. در عین حال، خود این پیشفرض را در علم فقه اثبات نکرده‌اند، بلکه فقط صادق انگاشته‌اند و اثبات آن را بر عهدهٔ علم کلام امامیّه نهاده‌اند. علم کلام است که باید ابتداءً مفهوم ''عصمت'' را ایضاح کند و آنگاه مستند عقلی یا نقلی اعتقاد به عصمت را بیاورد (البتّه با فرض اینکه، در این بحث خاصّ، مستند نقلی اصلاً حجّیّت و اعتبار داشته باشد).

ب) پاسخ این فقره بستگی تامّ و تمامی دارد به اینکه: اوّلاً: تعریف و قلمرو علم فقه را چه بدانیم، و ثانیاً: مُرادمان از ''اخلاق اسلامی'' چه باشد، و باید گفت که در هر دو ناحیه ابهام هست. اگر مراد از ''اخلاق اسلامی'' را نظامی بدانیم برساخته از مجموعهٔ اوامر و نواهی موجود در کتاب و سنّت که ناظر به افعال جوانحی (یا درونی یا باطنی یا قلبی)اند و قلمرو علم فقه رامنحصر در اوامر و نواهی ناظر به افعال جوارحی (یا بیرونی یا ظاهری یا قالَبی) بدانیم، در این صورت، می‌توان گفت که فلسفهٔ فقه، از جمله، در آنجا با ''اخلاق اسلامی'' سروکار می‌یابد که در مقام تحقیق در باب این مسأله برآید که آیا مجموع احکامی شرعی‌ای که یک مکتب و نظام فقهی ارائه می‌کند چنان هست که با مجموعهٔ اوامر و نواهی ناظر به افعال جوانحی، که در اخلاق اسلامی آمده است، در مقام عمل،

تعارض نداشته باشد و حتّی به تحقّق آن اوامر و نواهی اخلاقی کمک کند یا نه.

امّا واقعیّت این است که، در فرهنگ اسلامی، مرز دقیق میان فقه و اخلاق، به هیچ روی، روشن نیست و شاید بتوان گفت که فقه اسلامی یک نظام حقوقی ـ اخلاقی است ناظر به چند و چون ارتباطاتِ چهارگانهٔ انسان: ارتباطات انسان با خدا، با خودش، با انسانهای دیگر، و با طبیعت.

ج) اگر مراد از ''علم اصول فقه'' همان باشد که در اکثر تعاریفی که از این علم ارائه شده است می‌آید، آنگاه این علم همهٔ پیشفرضهای علم فقه را دربرمی‌گیرد و بخش اعظم فلسفهٔ فقه را تشکیل می‌دهد. (مثلاً بنگرید به تعاریفی که در کفایة‌الاصول، دُرَر الفوائد، حواشی مرحوم شیخ محمّد حسین اصفهانی بر کفایة‌الاصول، و اصول‌الفقه آمده است) ولی اگر مراد از ''علم اصول فقه'' مجموعهٔ مسائل و مطالبی باشد که در کُتُب و رسائل متعارف و متداول این علم می‌بینیم، در این صورت، این علم فقط بخش ناچیزی از پیشفرضهای علم فقه را در بر می‌گیرد. و، به هر تقدیر، علم اصول فقه بخشی بزرگ یا کوچک از فلسفهٔ فقه است.

د) تفسیر قرآن فعّالیّت یا علمی است که درصدد ارائهٔ دیدگاههای قرآنی در بابِ الف) عالم واقع و ب) وظایف انسان است. ارائهٔ دیدگاههای قرآنی در باب وظایف انسان، خود، بخشی از علم فقه و فعّالیّتهای فقیه است. از این رو، می‌توان گفت که یکی از دو قسمت تفسیر قرآن، یعنی قسمت (ب)، بخشی از علم فقه است. ارتباط فلسفهٔ فقه با این قسمت از تفسیر قرآن از این حیث است که به تحقیق در پیشفرضهایی که صحّت تفسیر قرآن بر آنها مبتنی است می‌پردازد. قسمت دیگر تفسیر قرآن، یعنی قسمت (الف)، بخشی از علم فقه نیست بلکه بخشی از علم کلام است، امّا

بعضی از پیشفرضهای علم فقه (مانند وجود زندگی پس از مرگ، و وجود نظام عمل و جزا در جهان) از آن اخذ می‌شود و، بنابراین، این قسمت از تفسیر قرآن نیز با فلسفهٔ فقه مرتبط است.

ه) دربارهٔ قسمتی از علم‌الحدیث که به تجزیه و تحلیل متن احادیث می‌پردازد و سعی در فهم و شرح احادیث دارد آنچه در فقرهٔ قبل دربارهٔ تفسیر قرآن گفته شد عیناً قابل تکرار است. و امّا قسمت دیگر این علم، که به این بحث اشتغال دارد که آیا احادیثی که اکنون در دسترس ماست واقعاً از معصومین (ع) صادر شده است یا نه، در واقع، به جوابِ بخشی از نخستین سؤال از شش سؤالی که در پاسخ به پرسش اوّل طرح شد می‌پردازد و، از این رو، جزء پیشفرضهای علم فقه است و، به همین سبب، با فلسفهٔ فقه ارتباط دارد.

□ کمّ و کیف ارتباط "فلسفهٔ فقه" با الف) فلسفهٔ فعل[1]، ب) فلسفهٔ اخلاق، ج) فلسفهٔ حقوق، د)فلسفهٔ سیاسی، و ه) فلسفهٔ اقتصاد را چگونه می‌بینید؟

■ الف) فلسفهٔ فعل بخشی از فلسفه است که در باب فعل (یا عمل یا کنش) بحث عقلی و نظری می‌کند. پاره‌ای از مباحث فلسفهٔ فعل جزء مبادی تصوّری یا تصدیقی علم فقه واقع می‌شوند و، به همین جهت، مشمول فلسفهٔ فقه قرار می‌گیرند. مقصود خودم را با ذکر مثالی روشن کنم. فرض کنید که شخصی، به نام A، شخص دیگری، به نام B، را، که سرپرست خانوده‌ای است، با شلیک گلوله‌ای بکشد. این رویداد واحد را می‌توان به شیوه‌های گوناگون، و در طیّ مراحل مختلف، نگریست و وصف کرد:

---

1. Philosophy of Action

سِفت کردن A ماهیچه‌های بازوی خود را، خم کـردن A انگشت دست خود را، تکان دادن A قطعه‌ای آهنی را، کشیدن A یک ماشه را، شلیک کردن A گلوله‌ای را، داغ کردن A لولهٔ یک تفنگ را، سوراخ کردن A سینهٔ B را، کشتن A انسانی به نام B را، کشتن A فرزند کس یا کسانی را، کشتن A سرپرست خانواده‌ای را، داغدار کردن A یک خانواده را، به فقر دچـار کردن A خانواده‌ای را، و... . حال می‌پرسیم: چند تا از اینها «فعل»اند و چند تا «آثار و نتایج فعل»؟ چگونه می‌توان یک فعل را از آثار و نتایج آن تفکیک کرد؟ آیا کشیدن یک ماشه و به فقر دچار کردن یک خانواده یک فعل‌اند یا دو فعل یا اینکه اوّلی فعل است و دومی یکی از آثـار و نتایج آن فعل یا شقّ چهارمی درست است؟ تا کجای این دوازده فقره‌ای که، به عنوان نُمونه، آوردم فعل است و ازکجا به بعد آثار و نتایج فعل؟ و چرا؟ آیا چیزی فعل می‌تواند بود که عامدانه و از سر نیّت صادر شود؟ ولی ظاهراً کسی که بدون عمد نیز عابری را ترسانده است فعلی انجام داده است. آیا چیزی فعل می‌تواند بود که ارادی باشد؟ ولی ظاهراً کسی کـه ناخواسته احساس خشم یا ترس خود را بروز داده است نیز فعلی انجام داده است. اصلاً عَمْد و قصد و نیّت، دقیقاً، یعنی چه؟ فرق نیّت و انگیزه در چیست؟ آیا نیّت، خود، فعلی ارادی و اختیاری است یا نه؟ فرق اراده و نیّت در چیست؟ اختیار چیست؟ قصور یعنی چه؟ غفلت یعنی چـه؟ تحلیل کلّی این قبیل مفاهیم، که همه از مبادی تصوّری علم فقه‌انـد، بـه حوزهٔ فلسفهٔ فعل مربوط می‌شود.

ب) گاهی مراد از ''فلسفهٔ اخلاق'' خصوصِ آن علمی است که در آن به تحلیل مفاهیم اخلاقی، مانند «خوب»، «بد»، «درست»، «نـادرست»، «باید»، «نباید»، «وظیفه»، «تکلیف»، و «مسؤولیّت»، می‌پردازد. در این

علم، که از آن به ''اخلاق تحلیلی'' یا ''اخلاق نقدی'' یا ''فرااخلاق'' هم تعبیر می‌شود، در واقع هم کارهایی انجام می‌گیرد نظیر آنچه که اصولیان متأخّر ما در ابواب «اوامر» و «نواهی» مباحث الفاظ انجام می‌دهند و هم کارهایی شبیه آنچه که اصولیان و متکلّمان در باب حُسن و قُبحِ ذاتی و عقلی والاهی و شرعی کرده‌اند. ولی واقعیّت این است که پیشفرضهایی از علم فقه که، در واقع، از ''فلسفهٔ اخلاق'' اخذ و اقتباس شده‌اند بسیار بیشتر از آنند که اصولیان و متکلّمان ما آگاهانه بدانها پرداخته‌اند. تحلیل مفاهیم «وجوب»، «استحباب»، «اباحه»، «کراهت»، و «حرمت» (احکام خمسه)، و تعیینِ دقیقِ ملاکهایِ اطلاق این مفاهیم، و نیز تعیین چند و چون ربط و نسبت این پنج مفهوم با مفاهیم اخلاقی، مانند «خوب»، «بد»، «درست»، «نادرست»، و «وظیفه»،کیفیّت تحلیل جملات حاوی الفاظ «واجب»، «مستحب»،«مباح»،«مکروه»، و «حرام»، بر اساس مسأله تقابل توصیه‌گروی[1] و توصیف‌گروی[2] و بر اساس تفکیک بین واقع[3] و ارزش[4]، همهٔ اینها مسائلی‌اند که علم فقه بر آنها توقّف تامّ دارد و، در عین حال، خود به آنها نمی‌پردازد و در باب هر یک از آنها رأی و نظری را به صورت پیشفرض می‌پذیرد و اثبات صدق آن پیشفرض را بر عهدهٔ دو علم اصول فقه و کلام می‌نهد. ولی، در بسیاری از موارد، شخص محقّق وقتی به سراغ کتب و رسائل اصولی و کلامی متداول می‌رود درمی‌یابد که در اینجا نیز، چنانکه باید و شاید، تدقیق صورت نگرفته است. فی‌المثل، گفته می‌شود که حسن و قبح را عقل (عملی) ادراک می‌کند؛ امّا معلوم نمی‌شود که این عقل (عملی) دقیقاً چگونه چیزی است و چه ربطی با

---

1. prescriptivism
2. descriptivism
3. fact
4. value

شهود[1] و وجدان[2] اخلاق دارد و، از این رو، این دو مسأله که چگـونه احکام اخلاقی کشف می‌شوند و چگونه مدّعیات اخلاقی توجیه می‌یابند همـچنان در پـردهٔ ابهـام مـی‌مانند ـ دو مسأله‌ای کـه از اهـمّ مسـائل معرفتشناسی اخلاقی‌اند. به هر حال، این بخش از مباحث فلسفهٔ اخلاق مورد حاجتِ فلسفهٔ فقه است.

امّا گاهی از "فلسفهٔ اخلاق" معنایی اعمّ از مـعنای سـابق را مـراد می‌کنند و مسائل و مباحث اخلاق دستوری (normative ethics) را نیز در تحت این عنوان جای می‌دهند. می‌توان گفت که اخلاق دستوری به تعیین مصادیق مفاهیمی می‌پردازد که در اخلاق تحلیلی به تحلیل آنها پرداخته می‌شود (اگر چه این بیان خالی از تسامحی نیست)، یعنی سؤالاتی از این دست را جواب می‌گوید: چه چیزهایی خوب (یـا بـد) یـا درست (یـا نادرست)اند؟ وظایف ما کدامند؟ در مورد اخلاق دستوری باید گفت که فقه، خود، گونه‌ای اخلاق دستوری است، اخلاق دستوری‌ای که بـرای مواضع خودش نوعی توجیه دینی و مذهبی و مابعدالطّبیعی ارائه می‌کند.

ج) اصطلاح "فلسفهٔ حقوق" بی‌ابهام نیست. اگر مراد از این اصطلاح فلسفهٔ علم حقوق باشد، که علمی است درجه دوّم، در آن صورت، باید دید که خود علم حقوق با خود علم فقه چه ربط و نسبتی دارد تا، از این طریق، ربط و نسبت فلسفهٔ علم حقوق نیز با فلسفهٔ علم فقه معلوم گردد. و حلّ این مسأله بر تعیین قلمرو فقه توقّف دارد که خود یکی از شؤون فلسفهٔ فقه است. و اگـر مـراد از آن فـلسفهٔ حـقوق بـه عـنوان عـلمی درجهٔ اوّل باشد که در آن در باب مسائل مربوط به قوانین تشریعی (یـا وضعی یا جعلی یا اعتباری) مطالعه و تحقیق می‌شود، یعنی قوانـینی کـه

---

1. intuition
2. conscience

تکوینی (یا طبیعی یا کشفی یا حقیق) نیستند، در این صورت، مـی‌توان گفت که پاره‌ای از آراء و نظراتی که در این علم اتّخـاذ شـده‌انـد جـزء پیشفرضهای علم فقه‌اند، که تحقیق در آنها معمولاً به دو علم کلام و اصول فقه احاله می‌شده است و، بنابراین، فلسفهٔ فقه با ایـن عـلم سر و کـار می‌یابد. بعضی از مسائل فلسفهٔ حقوق، به این معنای دوّم، که با فلسفهٔ فقه ارتباط می‌یابند عبارتند از: ماهیّت قوانین (در اینجا، مـاهیّت قـوانـین شرعی فقهی)؛ نحوهٔ توجیه احکام شرعی یا نظام حقوقی اسلامی یـعنی نحوهٔ اثباتِ خوب یا منصفانه یا صحیح یا بیطرفانه بودنِ احکام شرعی یا نظام حقوقی اسلامی، توجیه اصل کیفر[1]، به طور کلّی، یا توجیه کیفرهای خاصّ[2]؛ و حقوق فطری یا طبیعی.

د) فلسفهٔ سیاسی حوزه‌ای از فلسفه است که مسائل و مشکلاتی را مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌دهد که برای انسان از آن حیث که، به تعبیر ارسطو، حیوان سیاسی است پیش می‌آید. در بخش عظیمی از این مسائل و مشکلات باید اتّخاذ موضع کرده باشیم تا بتوانیم بدرستی وارد علم فقه شویم؛ از جمله: تحلیل مفاهیم ارزشی‌ای مانند: عدالت، بـرابـری، آزادی، حقّ؛ منشأ، مـاهیّت، هـدف، و اهـمّـیّت حکـومت؛ سـاختار و کـارکرد حکومت آرمانی؛ ارتباط میان فرد و حکومت، و میان اطاعت و آزادی؛ قلمرو آزادی از حکومت؛ و اینکه تا چه حدّ انسان می‌تواند، یا باید، از قوانین سرببیچد. این اتّخاذ موضع باید در فلسفهٔ فقه صورت گیرد.

ه) ظاهراً مراد از ''فلسفهٔ اقتصاد'' فلسفهٔ علم اقتصاد است. اگر چنین باشد فهم ربط و نسبت فلسفهٔ فقه با فلسفهٔ اقتصاد توقّف دارد بر فهم ربط و نسبت علم فقه با علم اقتصاد. در این مورد، به ذکر چند نکته اکتفاء

1. punishment
2. penalties

می‌کنم: اوّل اینکه: علم فقه علمی است توصیه‌ای[1] یا دستوری[2]، و حال آن که علم اقتصاد، لااقلّ به عقیده بعضی از صاحب‌نظران فلسفهٔ اقتصاد، علمی است توصیفی[3]. علم فقه وظایف انسان را، از دیدگاهی دینی و مذهبی، تعیین می‌کند. این وظایف را می‌توان به صُوَر مختلف تقسیم کرد (مانند تقسیم به وظایف فردی و جمعی؛ وظایف نسبت به خدا، خود، انسانهای دیگر، و طبیعت؛ وظایف اخلاقی و حقوقی؛ وظایف مربوط به عبادات و مربوط به معاملات؛ و...) ولی، به هر حال، فقط بخشی از آنها به مناسبات اجتماعی مربوط می‌شود و تنها قسمتی از آنچه به مناسبات اجتماعی مربوط می‌شود به روابط اقتصادی ربط دارد. از سوی دیگر، علم اقتصاد به تعیین وظیفه کاری ندارد، بلکه فقط به توصیف و تبیین پدیده‌های مربوط به تولید، توزیع، و مصرف ثروت و امور مختلف ذیربط به اینها، مانند کار، امور مالی، و مالیات، می‌پردازد. علم اقتصاد برای فقه دو کار می‌تواند کرد: یکی اینکه می‌تواند نشان دهد که اگر وظایفی که فقه بر عهدهٔ انسانها می‌گذارد واقعاً و بدقّت عملی شود، در زمینهٔ مناسبات اقتصادی، چه رخ خواهد داد. و دیگر اینکه می‌تواند اگر فقه غایات و اهداف دنیوی مادّی‌ای نیز داشته باشد و ارائه کند آلات و وسایل نیل به آنها را در اختیار فقه نهد. به عبارت صریح‌تر، کمکی که اقتصاد به فقه می‌تواند کرد نسبت مستقیم دارد با درجهٔ عقلانیّت و منطق‌گرایی فقه و نظام و مکتب فقهی، چرا که التفات به آثار و نتایجِ مترتب بر اِعمال توصیه‌ها و تکالیف و توجّه به وسایلی که به بهترین نحو هدفی را برمی‌آورند دو شاخصهٔ عقلانیّت است.

---

1. prescriptive
2. normative
3. descriptive

□ آیا مطالعه و تحقیق در فلسفهٔ فقه نیازمندِ آگاهیِ تفصیلی و دقیق از روحیاتِ اعرابِ جاهلی و اوضاع و احوالِ اقلیمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، و اقتصادیِ آنان هست یا نه؟ چرا؟

■ چون فلسفهٔ فقه علمی است ناظر به علم فقه، طبعاً باید به تاریخ علم فقه، کیفیّت پیدایش این علم، ادوار آن، و تحوّلات آن بپردازد؛ و اساساً، به یک معنا، فلسفهٔ هیچ علمی بی‌نیاز از رجوع به تاریخ آن علم نیست. امّا، از اینکه بگذریم، باید بگوییم که کسی که سخت محتاج آگاهی تفصیلی و دقیق از روحیّاتِ اعرابِ جاهلی و اوضاع و احوال اقلیمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی آنان است فقیه است، نه فیلسوف فقه. چرا؟ برای پاسخگویی به این "چرا" از مثالی بهره می‌جوییم. فرض کنید که شخصی، به نام A، کتابی تألیف و نشر کرده است و شخص دیگری، به نام B، آن کتاب را بدقّت خوانده و آراء و نظرات خود را، دربارهٔ مطالب آن، در اطراف و حواشی صفحات کتاب نوشته است. حال اگر شما بخواهید که از افکار شخص B اطّلاع کافی و وافی کسب کنید آیا می‌توانید فقط به تعلیقات وی بر آن کتاب رجوع کنید و اصلاً نگاهی به متن خود کتاب نیفکنید و کار خود را هم به این نحو توجیه کنید که: "اگر می‌خواستم از افکار شخص A مطّلع شوم نظر به متن کتاب لازم و اجتناب‌ناپذیر می‌بود؛ ولی من که نمی‌خواهم از افکار شخص A باخبر شوم؛ من می‌خواهم از افکار شخص B خبر گیرم و افکار او هم که همان‌هاست که در اطراف و حواشی صفحات کتاب نوشته است"؟ آیا این استدلال درست است؟ روشن است که نه. زیرا آنچه در حواشی صفحات کتاب آمده است فقط در صورتی قابل فهم است که به متن کتاب هم رجوع شود. اثبات و نفی‌ها و ردّ و قبول‌ها و حکّ و اصلاح‌ها و جرح و تعدیل‌ها و اِشکال و تأییدهایی

که در حاشیهٔ کتاب آمده‌اند همه ناظر و معطوف‌اند به آنچه در متن کتاب آمده است. چگونه می‌توان متن کتاب را نخواند و از این اثبات و نفی‌ها و اِشکال و تأییدها سردرآوَرْد؟ به گمان این بنده، اگر نگوییم همه، لااقلّ بسیاری از «باید» و «نباید»هایی که در قرآن کریم و احادیث و روایات آمده‌اند ناظرند به اوضاع و احوال اقلیمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی جامعهٔ عربِ جاهلیّت و صدر اسلام. فقیهی که، برای استکشاف مجموعهٔ وظایف انسانها، فقط به متن مکتوب قرآن و روایات چشم می‌دوزد و از وضع و حال جامعهٔ عرب در زمان نزول آیات قرآنی و صدور روایات معصومین(ع) سراغی نمی‌گیرد عیناً مانند کسی است که، در مثال مذکور، می‌پندارد که با چشم دوختن به حواشی کتاب و نگاه نکردن به متن کتاب می‌تواند آراء و نظرات شخص B را دریابد. گزاره‌های موجود در متنِ مکتوبِ قرآن و روایات، علی‌الخصوص و لااقلّ آن دسته از این گزاره‌ها که تعیین وظیفه می‌کنند، نه بیان واقع، یکسره ناظرند به وضع و حال جامعهٔ عرب آن روزگاران و، از این رو، فقط در صورتی فهم می‌شوند که در متن و بافت[1] واقعی خود نهاده شوند و از آن متن و بافت منتزَع و بَرکَنده نشوند. هم از این روست که مفسّران قرآن کریم اطّلاع از شأن نزولِ آیات را دارای سهم عمده‌ای در فهم مُرادات قرآنی می‌دانستند. ولی، مع‌الأسف، در فقه این امر چندان بجدّ گرفته نشده است و فقیهان، در بسیاری از موارد، به جای توجّه در خور به بافت اقلیمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی جامعهٔ زمان نزول آیات و صدور روایات، همهٔ همّ و غمّ خود را مصروف تدقیق وسواسگونه در ساختار و واژه‌های جملات قرآن و روایات کرده‌اند.

1. Context

□ آیا فلسفهٔ فقه علمی است صِرفاً توصیفی[1] یا صِرفاً توصیه‌ای[2]، یا هم توصیف می‌کند و هم توصیه؟

■ فلسفهٔ فقه هم جنبهٔ توصیفی دارد و هم جنبهٔ توصیه‌ای. البتّه ناگفته پیداست که توصیه‌های فلسفهٔ فقه توصیه‌های ارزشی نیست، بلکه توصیه‌های روشی است؛ یعنی فی‌المثل مانند توصیه‌های اخلاق نیست، بلکه نظیر توصیه‌های منطق است. وقتی منطق صوری می‌گوید: "در قیاس باید سه حدّ داشت، نه چهار حدّ" توصیه‌ای می‌کند و با این توصیه فقط روش استدلال قیاسی درست را نشان می‌دهد و، از این رو، کسی که می‌خواهد دلیلی مغالطه‌آمیز بیاورد ملزم به رعایت این توصیه نیست. فلسفهٔ فقه نیز گه‌گاه توصیه می‌کند، امّا فقط در جهت اینکه استدلال فقهی‌ای درست باشد.

□ آثار و فوایدی که بر فلسفهٔ فقه مترتّبند کدامند؟ و غایت این علم چیست؟

■ غایت فلسفهٔ فقه دو چیز است: ایضاح مبادی تصوّری علم فقه و اثبات مبادی تصدیقی آن.

شاید یکی از مهمّترین آثار و فوائد مترتّب بر فلسفهٔ فقه این باشد که به پیشفرضهای علم فقه، که چه بسا مضمر باشند و حتّی ناآگاهانه اتّخاذ شده باشند، تصریح می‌کند و آنها را به آستانهٔ آگاهی همه، اعمّ از مجتهد و مقلّد، می‌رساند. آگاهی از این پیشفرضها هم در جهت اِصلاح و تهذیب علم فقه سودمند است و هم برای نشان دادن نقاط قوّت و ضعف فقه اسلامی، عموماً، و هریک از مکاتب فقهی اسلامی، خصوصاً، و هم در

1. descriptive
2. prescriptive

جهتِ کاهش پیشداوریها و خام‌اندیشیهای پیروان هر یک از مکاتب فقهی نسبت به سایر مکاتب. این آگاهی همچنین می‌تواند سببساز پیدایش یک، به اصطلاح قدما، ''علم‌الخلاف'' یا، به اصطلاح امروزین، ''فقه مقایسه‌ای'' پیشرفته باشد.

□ **به نظر شما، اهمّ مسائلِ فلسفهٔ فقه کدامند؟**

■ به نظر من، فهرست اهمّ مسائل فلسفهٔ فقه در پاسخ به پرسش‌های اوّل، دوّم، و سوّم ذکر شد.

□ **آیا پرداختنِ به فلسفهٔ فقه را برای همهٔ کسانی که در حوزهٔ علم فقه مطالعه و تحقیق می‌کنند ضروری می‌دانید؟**

■ به گمان این بنده، پرداختن به فلسفهٔ فقه برای همهٔ کسانی که در حوزهٔ علم فقه مطالعه و تحقیق می‌کنند بوضوح ضرورت دارد، و این امر اختصاص به فلسفهٔ فقه هم ندارد. اساساً، مگر می‌توان بدون ایضاح مبادیِ تصوّریِ یک علم و اثباتِ مبادیِ تصدیقی آن در آن علم صاحب رأی و نظر شد؟

□ **آیا می‌پذیرید که شکوفاییِ و بالندگیِ فلسفهٔ فقه در گرو آگاهیِ هرچه بیشتر از بعضی از علوم دیگر است؟ اگر بلی، آن علوم کدامند؟ و آیا سه علمِ تاریخ‌نگاری، معناشناسی، و فلسفهٔ زبان را از زمرهٔ این علوم می‌دانید؟**

■ شکوفایی و بالندگی فلسفهٔ فقه در گرو آگاهی هرچه بیشتر از بعضی از علوم دیگر است. اهمّ این علوم دیگر، غیر از آنها که در پرسش‌های دوّم،

م، و چهارم ذکرشان رفت، عبارتند از:

الف) فلسفه زبان، که به تحلیل نظری و عقلی زبان، در همهٔ ابعاد آن، می‌پردازد. بعضی از مسائل فلسفهٔ زبان که با فلسفهٔ فقه ربط می‌یابند عبارتند از: معنای "معنا" چیست؟ چند نوع معنا وجود دارد؟ چگونه معنا افادهٔ می‌شود؟ زبان چیست؟ ارتباط زبان و معنا چیست؟ چگونه زبان معنا را می‌سازد؟ اسمهای خاصّ، الفاظ جزئی، الفاظ کلّی، توصیف‌ها، و تعریف‌ها چه قسم معنایی افاده می‌کنند؟ چه چیزی معلوم می‌دارد که دو تعبیر زبانی معنای واحدی دارند؟ به چه شیوه‌ای بافت یک تعبیر زبانی معنا می‌آفریند و یا بر معنا اثر می‌گذارد؟ فرق میان معنای حقیق و معنای مجازی چیست؟ استعاره، تشبیه، و تمثیل چه معنایی افاده می‌کنند و چگونه افادهٔ معنا می‌کنند؟ تحت چه شرایطی می‌توان گفت که معنای یک تعبیر زبانی ایهام یا اجمال یا ابهام دارد؟ (این مسائل صبغهٔ معناشناختی[1] دارند)، ارتباطات ساختاری یا دستوری موجود میان علائم زبانی، یعنی کلمات، عبارات، و جملات، چیست؟ علائم زبانی را به چه شیوه‌هایی می‌توان مرتّب کرد تا افاده معنا کنند؟ (این دو مسأله صبغهٔ نحوی[2] دارند)، با قطع نظر از معنا یا مدلول علائم زبانی، و با قطع نظر از نحوهٔ ارتباط آنها با علائم زبانی دیگر، کسانی که این علائم را وضع می‌کنند و یا کسانی که آنها را تفسیر می‌کنند چه ربط و نسبتی با آنها دارند، چه تأثیری از آنها می‌پذیرند، و چگونه آنها را به کار می‌برند؟ (این مسأله صبغهٔ کارکردشناختی[3] دارد)، آیا هر نوع زبانی، مثلاً زبان دین، زبان اخلاق، و زبان علم، خصیصه (یا خصائص) منحصر به خود دارد؟ اگر

---

1. semantic
2. syntactic
3. pragmatic

بلی، خصیصه (یا خصائص) زبان دین و زبان اخلاق چیست؟ "مراد متکلّم" یعنی چه؟ از چه راه یا راههایی می‌توان مراد متکلّم را دریافت؟ برای چه اهدافی می‌توان از زبان استفاده کرد؟ به چه شیوه‌هایی می‌توان از زبان استفاده کرد؟ افعالِ زبانی چیستند؟ افعال زبانی با استعمالات زبانی چه فرقی دارند؟ چند نوع علامت زبانی وجود دارد؟ علائم زبانی چگونه وضع یا ساخته می‌شوند؟ این قبیل مسائل معمولاً در بخش «مباحث الفاظ» علم اصول فقه مورد بحث و فحص واقع می‌شوند، امّا باید پذیرفت که آنچه در مباحث الفاظ اصول فقه می‌آید، در قیاس با آنچه امروزه در فلسفهٔ زبان و سه شاخه نشانه‌شناسی، یعنی نحو، معناشناسی، و کارکردشناسی، محلّ بحث است، جز اندکی بیش نیست و همین مقدار اندک نیز البتّه نیازمند اصلاح و تکمیل فراوان است.

ب) چون عمدهٔ کار علم فقه تفسیر متون مقدّس دینی و مذهبی است، فلسفهٔ فقه طبعاً با پیشفرضهای تفسیری فقیهان سروکار می‌یابد و، از این رو، باید به دانش هرمنیوتیک[1]، یعنی علمی که به روند فهم و تفسیر گفتارها و نوشتارها عموماً و فهم و تفسیر متون دینی و مذهبی خصوصاً می‌پردازد، نظر داشته باشد و نظریّات مختلف راجع به تفسیر را بسنجد و نقاط قوّت و ضعف آنها را معلوم کند و مخصوصاً چند و چون تأثیری را که معرفت‌های دیگر بر معرفت تفسیری دارند روشن سازد.

بی‌مناسبت نیست که، در همین جا، نکته‌ای را در باب تفسیر قرآن کریم بیاورم. قرآن کریم دو خصیصه دارد: یکی اینکه، بنا به عقیدهٔ عموم مسلمین، نه فقط معانیش، بلکه الفاظ آن نیز از جانب خدای متعال نازل شده است؛ و دیگر اینکه فراهم آمده از مطالب پراکنده‌ای است که، در

---

1. hermeneutics

طول بیست وسه سال، بتدریج نزول یافته‌اند و بعداً به ترتیبی که ترتیب نزول آنها نیست مرتّب شده‌اند. با توجّه به این دو خصیصهٔ قرآن کریم، جای دو سؤال هست: الف) آیا نشانه‌شناسی و روش‌های تفسیری‌ای که در مورد متون مکتوب دیگر کاربرد دارند، یعنی متونی که هم الفاظشان گزیده بشرند و هم برحسب زمان نوشته شدنشان مرتّب شده‌اند، در مورد این کتاب آسمانی نیز کاربرد می‌توانند داشت؟ ب) علم به این دو خصیصه یا قبول این دو خصیصه چه تأثیری بر فهم و تفسیر این کتاب شریف خواهد داشت؟

ج) منطق وظیفه یا منطق بایایی[1] بخشی از منطق است که در آن از عقل در استدلالات عملی استفاده می‌شود، یعنی در جایی که می‌خواهیم آنچه را باید کرد اثبات کنیم. در این منطق، اصول و قواعد منطقی‌ای که خاصّ مسألهٔ تکلیف، وظیفه، یا الزام‌اند تدوین می‌شوند، مانند این اصل و قاعده که محال است یک کار، در عین حال، از حیث اخلاقی هم الزامی و هم ممنوع باشد. می‌توان گفت که این منطق، برخلاف منطق قیاسی و منطق استقرایی که منطق اخباریّات‌اند، منطق انشائیّات (یا دستورها یا اوامر) است. آنچه امروزه در این منطق محلّ بحث است نظیر مباحث «ملازمات عقلیّه» اصولیان مسلمان است.

د) فلسفهٔ دین بخشی از فلسفه است که در باب موضوعات و مسائل دینی بحث عقلی و فارغدلانه می‌کند. حاجت فلسفهٔ فقه به فلسفهٔ دین روشن است و نیاز به تأکید ندارد، ولی می‌توان گفت که این احتیاج در قلمرو این گروه از مسائل فلسفهٔ دین بیشتر است: تعریف دین؛ انواع تصوّرات و برداشت‌ها از خدا؛ تعاریف خدا؛ اوصاف خدا؛ ادلّهٔ وجود

1. deontic logic

خدا و تنوّع و اعتبار آنها؛ معانی و ارتباطات متقابل ایمان، عقل، وحی، و تعبّد؛ معنا و کاربرد زبان دینی؛ جاودانگی انسان؛ خاستگاه و ضمانت اجرای اخلاق در تفکّر دینی؛ ارتباط میان دین و دولت؛ و اخلاقی بودنِ نظام جهان هستی.

ه) از آنجا که بسیاری از پیشفرضهای علم فقه پیشفرضهایی در باب انسان‌اند، فلسفهٔ فقه باید از مجموعهٔ علوم انسانی، از جمله روانشناسی و جامعه‌شناسی، بهره جوید تا بتواند، از این طریق، از صحّت و سقم پیشفرضهای انسانشناختی علم فقه خبر گیرد.

نماز

ارزش نماز، و نیز سایر عبادات، وقتی بخوبی معلوم می‌شود که دریابیم که به هنگام نماز گزاردن، و انجام دادن عبادات دیگر، در واقع، چه می‌کنیم.

به نظر می‌رسد که هر آنچه در حال نماز گزاردن، و انجام دادن هر عبادت دیگری، می‌گوییم یا می‌کنیم تحت یکی از پنج عنوان زیر قابل اندراج است:

۱) ستایش (= حَمْد): با ستایش خدا، نه فقط اوصاف و کمالات خدا را، که جان جهان و باطن هستی است، به یاد می‌آوریم و در ذهن و ضمیر خود رسوخ بیشتر می‌دهیم، بلکه اعتراف می‌کنیم که این اوصاف و کمالات فراتر از حدّ دریافت همهٔ اذهان و عقول‌اند، به طوری که برای اینکه حقّ خدا را براستی اداء کرده باشیم چاره‌ای جز این نداریم که او را ورای همه تصوّرات و تخیّلات خود بدانیم (اللّه اکبر) و از اینکه از سنخ اذهان، خیالات، عواطف، اراده‌ها و ابدان ما آدمیان باشد منزّه و مبرّا

بدانیم (سبحان اللّه). از طریق ستایش خدا، همچنین، از شیفتگی نسبت به تصوّرات و نظرات خودمان راجع به خدا برکنار می‌مانیم و نتیجتاً از تعصّب و جزم و جمود دینی رهایی می‌یابیم.

۲) سپاس (= شکر): سپاس از خدا چیزی نیست جز فهم اینکه ما کلّ هستی خود و همه چیزهای خوب، حقیق، و زیبایی را که در اختیار داریم وامدار اویم. هر وقت که واقعاً حسّ و وجدان کنیم که اگر در مقام عمل کار خوبی انجام داده‌ایم یا در مقام نظر به حقیقتی دست یافته‌ایم، یا در ساحت احساسات و عواطف به چیز زیبایی دلبستگی یافته‌ایم آن خوبی یا حقیقت یا زیبایی را از خودمان نداریم، بلکه جهان هستی نصیب ما کرده است، همان وقت حال سپاسگزاری و قدرشناسی‌ای در ما پدید می‌آید که شکر واقعی همین است.

۳) اعتراف به خطا و طلب بخشایش (= استغفار): هر وقت که احساس نقص و خطا و گناه کنیم ولی این را نیز دریابیم که نقائص و خطاها و گناهان ما هر چه قدر عظیم باشند جای نومیدی نیست، چرا که ما در محضر موجودی هستیم که همهٔ این نقائص و خطاها و گناهان را جبران می‌کند، به مقام استغفار می‌رسیم. بدین قرار، اعتراف به خطا و طلب بخشایش بدیل یأس و نومیدی است.

۴) دعا برای خود: هر وقت که احساس کنیم که خوبی‌ها، حقیقت‌ها، و زیبایی‌های جهان هستی منحصر در همانهایی که ما در اختیار داریم نیستند و بسا خوبی‌ها، حقیقت‌ها، و زیبایی‌ها هست که دست ما از آنها کوتاه است و در عین حال سخت مشتاق آنهاییم، حالت دعا در ما پدید می‌آید. دعا چیزی نیست جز آرزوی بهتر شدن در سه ساحت عمل(= خوبی)، نظر(= حقیقت)، و احساسات و عواطف (= زیبایی).

۵) دعا برای دیگران: وقتی که آدمی پی می‌برد که همان محدودیّت‌ها و نقائصی که دامنگیر اوست، کمابیش، دامنگیر جمیع همنوعان او هم هست، نسبت به همنوعان خود احساس همدلی و همدردی ای می‌کند که ناشی از همین احساس سرنوشت مشترک است. در این حال، طبیعی‌ترین واکنش این است که شخص برای همنوعان خود دعا کند و بهتر شدنِ آنان را در همان سه ساحت مذکور بخواهد. دعا برای دیگران، در واقع، نوعی شفاعت برای آنان، در پیشگاه هستی، است.

دربارهٔ پژوهش در قرآن

۱) اگر معتقدیم که قرآن کتابی است که برای همه انسانها، در هر زمان، مکان، و وضع و حال، سخنی برای گفتن دارد، باید این کتاب را چنان قرائت کنیم که منشأ الهام عقلانیّت و معنویّت باشد، چرا که ژرفکاوانه‌ترین نگرش به وضع و حال انسان امروز نشاندهندهٔ این امر است که عمیقترین و جدّیترین نیاز انسان امروز جمع عقلانیّت و معنویّت است، به طوری که هر نیاز دیگری را می‌توان مصداقی از مصادیق این نیاز دانست. انسان امروز، بیش از هر مقطع تاریخی دیگری، صاحب و مالک اسباب و وسایل دخل و تصرّف در جهان پیرامون خود، اعمّ از جهان طبیعی و جهان انسانی، است، و این معلول رشد علوم تجربی و فنّاوری و صنعت ناشی از آن رشد است. چنین انسانی اگر از لحاظ معنوی هرچه غنیّتر نشود بیم آن می‌رود که از این اسباب و وسایل در جهت به تباهی کشاندن جهان طبیعی و جهان انسانی گرداگرد خود سود جوید. از اینجاست که

امروزه، بیش از هر زمان دیگری، به معنویّت نیاز هست. امّا، از سوی دیگر، انسان نوین[1] به ذهنیّت و نگرش عقلانی خوگر شده است، و نفی عقلانیّت، گذشته از اینکه حقّ و مطلوب نیست، ممکن هم نیست. عقلانیّت میراث گرانقدری است که با مرارت و محنت عظیمی، ذرّه ذرّه، گرد آمده است و، بنابراین، نباید آن را، برای به دست آوردن روایتهایی از معنویّت، از کف داد. از این‌رو، مبرمترین نیاز امروز ما به تحصیل روایتی از معنویّت است که با عقلانیّت نیز سر ستیز نداشته باشد.

۲) قرائت و حفظ قرآن تنها در صورتی ارجمند است که مقدّمه‌ای بر فهم قرآن و مطالعه و تحقیق در آن باشد. به نظر می‌رسد که غایت قصوای مطالعات و تحقیقات قرآنی باید استحصال دو چیز باشد: یکی نظام مابعدالطّبیعی[2] زیربنای قرآن، و دیگری نظام اخلاقی[3] نهفته در پس پشت ظواهر آیات قرآنی. هرگونه مطالعه و تحقیق دیگری باید مقدّمه‌ای برای نیل به این دو ذی‌المقدّمه باشد. مخاطبان امروزین قرآن، به سبب غلبهٔ عقلانیّت بر ذهن و ضمیرشان، سخت خواستار آنند که دو نظام مابعدالطّبیعی و اخلاقی قابل استخراج از نظم پریشان قرآنی را بیابند و ببینند.

۳) دو خطر عظیم مطالعات و تحقیقات قرآنی ما را تهدید می‌کند: الف) فقدان احساس خواسته‌ها و نیازهای انسان امروز، که سبب می‌شود که مطالعات و تحقیقات ما، هرچه قدر از ارزش آکادمیک برخوردار باشند، ذی‌ربط بودن[4] و تناسبشان را با روزگار کنونی از دست بدهند. ب) بیم از اینکه مبادا مطالعات و تحقیقات ما به نتایجی ناسازگار با معتقدات

---

1. modern
2. metaphysical
3. ethical
4. relevance

گذشتگان ما بینجامند. این بیم نابجا، اگر دامنگیر ما شود، ما را هم از حیث ابزار و روشهای مطالعه و تحقیق و هم از حیث نتایج آن، یا، به تعبیری دقیقتر، هم از حیث فرآیند مطالعه و تحقیق و هم از حیث فرآوردهٔ آن، نسبت به پیشینیان متعبّد می‌کند، و پیداست که تعبّد نسبت به پیشینیان با تعهّد نسبت به قرآن، که یکی از بزرگترین علل انحطاط معنوی آدمیان را اقتداء به آباء و اکابر تلقّی می‌کند، منافات دارد. قرآن تعقّل و تدبّر در آیات الاهی را از یکایک مخاطبان خود طلب کرده است، و هرگز نخواسته است که گروهی از گزیدگان[1] تعقّل و تدبّر کنند و سایرین از این کار معاف باشند و فقط از گروه اوّل تقلید کنند.

۴) ذهن و ضمیر انسان نوین را مسائل و مشکلاتی می‌گزند که کاملاً و دقیقاً جنبه وجودی[2] دارند. ضروری است که دیدگاه قرآنی در باب این مسائل و مشکلات هرچه بیشتر کاویده شود؛ مسائل و مشکلاتی از قبیل حقیقت، خیر، محبّت، زیبایی، عدالت، آزادی، شکّ، ایمان، آرامش، اضطراب، دلهره، ترس، شادی، اندوه، امید، نومیدی، تنهایی، مرگ، معنای زندگی، خودشناسی، از خودبیگانگی، خوددوستی، خودسازی، درد و رنج، امور دگرگونی‌پذیر هستی، امور دگرگونی‌ناپذیر هستی، تفاوتهای ما آدمیان و رمز این تفاوتها، و....

۵) به حکم عقل، و برای صرفه‌جویی در امکانات مادّی و انسانی، برماست که از همهٔ مطالعات و تحقیقاتی که دیگران، اعمّ از مسلمانان غیرایرانی و غیرمسلمانان، در باب قرآن داشته‌اند بهره برگیریم و، البتّه، در این بهره‌گیری جانب نقد و استقلال فکری را فرو نگذاریم.

1. elite
2. existential

بایسته‌های پژوهشی قرآنی*

□ چه بحث‌هایی از قرآن کریم از اولویّت علمی و اجتماعی برخوردار است؟

■ سخن بی‌مقدار خود را با این کلام شریف حضرت علیّ‌بن‌ابی‌طالب(ع) تشریف می‌بخشم که: ذلک القرآن فاستنطقوه ولن ینطق[1] و لاینطق بلسان و لابدّله من ترجمان و انّما ینطق عنه الرّجال[2]؛ و برای توضیح فهم قاصر خودم از کلام آن بزرگمرد و نیز به قصد ارائه جوابی به این دو سؤال[3] شما از یکی از مهمّ‌ترین درونمایه‌های فکری پال تیلیش[4]، متکلّم پروتستان مذهب آلمانی، سود می‌جویم. وی معتقد است که ربط و نسبت میان دین و فرهنگ، در هر عصری، مانند همبستگی میان پاسخ و پرسش، در یک گفت‌وگو است. مسائل و مشکلات اساسی‌ای که در دامان یک فرهنگ پدید می‌آیند، پرسش‌هایی‌اند که در انتظار پاسخ‌های دینی‌اند؛ و چون

---

*. نشر نخست در: بینات، سال دوّم، شماره هشتم، ص‌ص ۱۰۵ـ۸۵.
۱. نهج‌البلاغه، دکتر صبحی صالح، خطبهٔ ۱۵۸، ص ۲۲۳.
۲. همان، خطبهٔ ۱۲۵، ص ۱۸۲.
۳. سؤال اوّل این بود که: «چه موضوعات، مسائل، و مطالب قرآنی را می‌بینید که جای پژوهش و ضرورت تحقیق و طرح دارد؟»
4. Paul Tillich

سؤال ناپرسیده را جواب نمی‌دهند (و نمی‌توان داد) جواب دین به سؤالاتی که انسان هر عصری دارد در اعصار گذشته داده نشده است. بنابراین، انسان هر عصر و فرهنگی از نو باید به دین رجوع کند و نقد حال خود را به این «صامت ناطق» باز گوید. از این رو، در هر عصری، شأن و وظیفه عالمان دینی "میانجیگری" است، میان فرهنگ آن عصر و سنّت‌های دینی: هم باید مسائل و مشکلات اساسی فرهنگ را (که، به نظر تیلیش، به انحای مختلف، در سبک‌های رایج و عمدهٔ آثار هنری هر فرهنگ جلوه‌گر می‌شوند) نیک دریابند و به پیشگاه دین ببرند و هم باید پاسخهای دینی را از دل متون مقدّس استخراج کنند و برای انسانها هدیّه آورند. به تعبیر دیگر، کار عالمان دینی این است که در هر عصر و فرهنگی، پیام کتاب مقدّس دین را با اوضاع و احوال انسانهای آن عصر و فرهنگ پیوند دهند. برای این کار، لازم است که دین را با زبان آن فرهنگی بازگویند که در آن زندگی می‌کنند.[1] با توجّه به این سخن، برای اینکه بفهمیم که چه موضوعات، مسائل و مطالب قرآنی هستند که طرح آنها و تحقیق در آنها بجا و ضروری است، باید نخست دریابیم که مسائل و مشکلات اساسی عصر و فرهنگ ما که پاسخ آنها را جز از قرآن نباید و نمی‌توان خواست، چیستند؛ و وصول به این مقصد امکان‌پذیر نیست مگر اینکه اوّلاً: مسائل و مشکلات واقعی خود را تشخیص دهیم. ثانیاً: بین

---

۱. در این باب، رجوع کنید به:

Tillich, Paul, *Systematic Theology*, 3 vols, (Chicago: 1951, 1957, 1963), vol.1, pp.59-68.

Ford, David F. (ed.), *The Modern Theologians*, 2 vols, (New York: Basil Blackwel, 1989), vol.1, pp. 136-7.

و: هوردرن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمهٔ طاطه وس میکائیلیان، چاپ اوّل، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۴۱.

مسائل و مشکلات خودمان، آن دسته را که با رجوع به غیر قرآن و دین قابل حلّ و رفع‌اند از دسته‌ای که فقط با رجوع به آن حلّ و رفع می‌شوند، از هم تمیز دهیم. این کاری است نه چندان خُرد و سهل، و بسته به میزان حقّ‌جویی ما و قدرت تفکّر و نیز علم ما نتایج متفاوتی به بار می‌آورد. مثلاً تیلیش، خود، به این نتیجه رسیده است که مسائل عمده‌ای که انسان فرهنگ جدید با آنها سخت دست به گریبان است، پنج مسأله است که فقط با رجوع به کتاب مقدّس و استفاده از بیانات رمزی آن پاسخگویی به آنها امکان می‌پذیرد: ۱. مسألهٔ شکّاکیّت: چگونه می‌توانیم به حقایق که از دیدگاه انسانی مهمّ‌اند علم یقینی بیابیم؟ ۲. مسأله محدودیّت: چگونه می‌توانیم در برابر نیروهای مخرّبی که زندگی ما را به فروپاشی تهدید می‌کنند مقاومت ورزیم؟ ۳. مسألهٔ بیگانگی: چگونه می‌توانیم بیگانگی‌ای را که نسبت به خود و دیگران احساس می‌کنیم چاره کنیم؟ ۴. مسألهٔ ابهام: چگونه زندگی ما می‌تواند قابل اعتماد باشد و حال آن که اخلاقیّات، اعمال و آداب دینی و خود ـ نُمودِ فرهنگی ما در ابهام کامل غوطه‌ورند؟ ۵. مسألهٔ معنا و هدفداری: آیا تاریخ جهان معنا و هدفی دارد؟[1] حاصل آن که اگر این دو سؤال (شماره های ۱ و ۲) ناظرند به آن چه برای رفع شکّ و شبهه درباب حجّیّت و اعتبار قرآن کریم لازم است، جواب آنها در پاسخ پرسش سوّم خواهد آمد؛ و اگر ناظرند به آن چه برای فهم درست این کتاب شریف ضرورت دارد، جواب‌شان در پاسخ پرسش چهارم خواهد آمد؛ و اگر ناظرند به این که مسائل و مشکلاتی که امروزه برای حلّ و رفع آنها باید به این کتاب رجوع کرد (که ظاهر سؤالات هم همین را القا می‌کند) از ارائهٔ جواب تفصیلی، در این مختصر،

---

۱. رجوع کنید به:
The Modern Theologians, vol.1, pp.136-7.

ناتوانم، چرا که ارائهٔ چنان جوابی، همان طور که گفته شد، در گرو طرح و حلّ مسائل دشواری است.

□ **در جهان کنونی چه پرسش‌ها و اشکالاتی پیرامون قرآن کریم مطرح است؟**

■ ذکر همهٔ اشکالاتی که بر قرآن کریم وارد آورده‌اند و می‌آورند در این مختصر امکانپذیر نیست؛ ولی شاید بتوان گفت که اهمّ این اشکالات در پنج گروه قابل درج است:

الف) اینکه قرآن دارای سازگاری درونی نیست، یعنی در باب موضوع واحد سخنانی می‌گوید که با یکدیگر تناقض یا تضادّ دارند و قابل جمع نیستند.

ب) اینکه قرآن با علوم و معارفی که انسان از راههای عادی کسب علم، یعنی حسّ و تجربه، تعقّل و استدلال، و نقل تاریخی، حاصل آورده است در تعارض است (تعارض علم و دین). در قرآن راجع به بعضی از موضوعات و مسائل هیأت و نجوم، فیزیک، زیست‌شناسی، روانشناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ و جز آن تعالیمی ارائه شده است که با نظریّات و یافته‌های علمی مورد قبول در جهان امروز همخوانی ندارد.

ج) اینکه قرآن یا نظرات و آرائی را به یهود و نصارا نسبت می‌دهد که خود آنان آن نظرات و آراء را قبول ندارند و منکرند یا آنان را به جهت نظرات و آرایی تقبیح و تخطئه می‌کند که قابل دفاع‌اند و در خور تقبیح و تخطئه نیستند.

د) اینکه قرآن نظامی ارزشی عرضه می‌کند که با نظام ارزشی پذیرفته شدهٔ انسان معاصر سر ستیز دارد. فی‌المثل، آنچه قرآن در باب تجویز یا حتّی ایجاب جنگ و خشونت، حدود و قصاص، حقوق زن، حقوق غیرمسلمین، آزادی، و جز آن آموزش می‌دهد، با حقوق بشر امروزی، که

در «اعلامیّهٔ جهانی حقوق بشر» جلوه گر است، هماهنگی ندارد.

ه) و از همه مهمّ‌تر اینکه قرآن کلام خدا نیست، بلکه کلام حضرت محمّدبن‌عبداللّه(ص) است. "اسلام قائل است به اینکه [حضرت] محمّد [ص] قرآن را مستقیماً از خدا دریافت کرده است: قرآن کلام خداست، و این مسأله که یهودیّت یا مسیحیّت بر قرآن تأثیری نهاده‌اند یا نه طرح نمی‌شود و نمی‌تواند طرح شود. و این قول لااقلّ یک واقعیّت تاریخی در پس پشت خود دارد و علمای مسلمان نیز بیشترین تأکید را بر همین واقعیّت دارند، و آن اینکه [حضرت]محمّد[ص]، هرچند احتمالاً درس نخوانده نبوده، نه خود کتاب مقدّس را خوانده بوده است و نه دیگران برای او خوانده بوده‌اند. در زمان وی، چنان که نقل است، هیچ ترجمه‌ای عربی از کتاب مقدّس نبوده است؛ زیرا اگر می‌بود قطعاتی که در قرآن در باب کتاب مقدّس آمده است روشنتر، دقیق‌تر، و کاملتر از این می‌بود که هست."[1] امّا (به نظر اشکال کنندگان) چنین نیست، یعنی قرآن کتابی نیست که مستقیماً از آسمان نازل شده باشد و کلمه به کلمه آن را خدا الهام یا القاء کرده باشد. درست است که "[حضرت] محمّد[ص]، که معمولاً خود را مُنذِر می‌نامد، می‌خواست مانند انبیاء بنی‌اسرائیل جز سخنگوی خدا نباشد و کلام الاهی را ابلاغ کند، نه کلام خودش را"[2]. امّا "نه برای [حضرت] محمّد[ص] و اسلام، نه برای بودا و آیین او و نه سرانجام، برای عیسی و مسیحیّت، در آغاز خلقِ از عدم، یعنی آفرینش ناگهانی چیزی از دل هیچ، نبود، بلکه بافت تاریخی کاملاً مشخّصی در کار بود که هر قول و

1. Küng, Hans; Van Ess, Josef; et al, *Christianity and the World Religions,Paths to Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, tr. by Peter Heinegg, (New York: Doubleday and Company, Inc. 1986), p.33.

2. *ibid*., p.26.

فعلی را شکل می‌داد و ارتباط با کلّ حیات گذشته و حال را ضمانت می‌کرد.»[1] و، بنابراین، «آن چه مهمّ است این است که امروزه کلام الاهی قرآن را باید... کلام بشری پیامبر تلقّی کرد.»[2]

امید می‌بریم که مسلمانان حقیقت‌خواه و خادم حقّ، بی آن که در صدد کتمان این اشکالات برآیند، با قوّت قلب و شجاعانه به مواجهه با آنها برخیزند و به هریک جوابی درخور و خردپسند بدهند؛ بعون اللّه تعالی و تأییده.

□ **چه سلسله بحث‌هایی از علوم قرآن نقش بنیادین را در فهم قرآن دارد؟**

■ اصطلاح «علوم قرآن» وضوح مفهومی ندارد و طبعاً در اینکه چه بحث‌هایی از علوم قرآن محسوب‌اند و چه بحث‌هایی نه، اختلاف‌نظر فراوان هست. از این رو، این سؤال خالی از ابهام نیست. امّا مجملاً می‌توان گفت که مباحث زیر، بیش از دیگر مباحثی که در کتاب‌های راجع به علوم قرآن ذکر شده است، اهمّیّت دارند: ۱. آن چه به اعتبار تاریخی متنی که اینک در دسترس ماست مربوط می‌شود، مانند بحث‌هایی دربارهٔ متواتر و مشهور و آحاد و شاذّ و موضوع و مدرج و بحث‌هایی دربارهٔ جمع و ترتیب قرآن؛ ۲. ترتیب زمانی نزول آیه‌ها و سوره‌های قرآنی؛ ۳. اسباب نزول؛ ۴. ناسخ و منسوخ؛ ۵. محکم و متشابه؛ ۶. وجوه و نظائر؛ ۷. بعضی از بحث‌های بلاغی: خبر و انشاء، حقیقت و مجاز، استعاره و تشبیه، کنایه و تعریض؛ ۸. امثال قرآنی؛ ۹. بحث دربارهٔ آیاتی که موهمِ اختلاف و تناقض

---

1. *ibid.*, p.24.
2. *ibid.*, p.35.
برای آشنایی اجمالی با اصول اقوال موافقان و مخالفان، در این باب رجوع کنید به همین کتاب، ص‌ص ۳۶ـ۲۴.

در قرآن‌اند؛ ۱۰. بحث دربارهٔ تفسیر و تأویل.

باید بیفزایم که پاره‌ای از مباحث ضروری برای فهم درست قرآن در تألیفات راجع به علوم قرآن یا یکسره فراموش شده است یا چنان که باید و شاید آماج اهتمام نبوده است. از جملهٔ این مباحث یکی آشنایی عمیق با وضع تاریخی، جامعه‌شناختی، روانشناختی و فرهنگی عرب شبه‌جزیره به هنگام ظهور اسلام و نزول آیات قرآنی است. کسی که بدون اطّلاع از مجموعهٔ اوضاع و احوال آفاقی و انفسی عرب جاهلی به سراغ قرآن برود، در واقع و بدون هیچ مبالغه‌ای، این کتاب شریف را از بافت[1] آن جدا کرده و، با این کار، خود را از فهم دقیق آن بی‌نصیب ساخته است. این امر اختصاص به قرآن ندارد. برای فهم درست و دقیق هر مکتوبی، قرار دادن آن مکتوب در بافت خودش، یعنی اطّلاع از وضع آفاقی و انفسی کسانی که مخاطبان نخستین آن قلمداد شده‌اند، شرط لازم و اجتناب‌ناپذیر است. فریتیوف شووان (شیخ عیسی نورالدّین احمد)، اسلام‌شناس جلیل‌القدر آلمانی‌تبار، در مقاله‌ای با عنوان "کاربرد اغراق در بلاغت عرب"[2]، نشان می‌دهد که حتّی برای فهم چند و چون کاررَفتِ صنایع بدیعی (لفظی و معنوی) در قرآن و احادیث، شناخت روانشناسی عرب و خصایص قومی او تا چه حدّ مؤثّر و ضروری است. به همین جهت، رجوع به مطالعات و تحقیقاتی نظیر کتاب المفصّل فی تاریخ العرب

1. context

2. "The use of Hyperbole in Arab Rhetoric", in Schuon, Frithjof, *Dimensions of Islam*, translated by P.N. Townsend, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1969).

ترجمهٔ دیگری از این مقاله نیز در این اثر آمده است:

Schuon, Frithjof, *Sufism: Veil and Quintessence*, translated by william stoddart, (Lahore: Suhail Academy, 1985).

قبل الاسلام دکتر جواد علیّ که از ابعاد و وجوه مختلف زندگی عرب جاهلی پرده برمی‌دارد، قرآن را برای خواننده هرچه مفهوم‌تر و ملموس‌تر می‌سازد.

مبحث دیگری که جای آن در «علوم قرآنی» خالی است، معناشناسی الفاظ و مفاهیم کلیدی[1] قرآن است، یعنی کشف ساختمان و مؤلّفه‌های معنایی هریک از الفاظ و مفاهیم کلیدی قرآن فقط با توسّل به خود آیاتی که آن لفظ و مفهوم در آنها به کار رفته است؛ و بدون تمسّک به نظرپردازی‌های فلسفی، عرفانی و علمیِ از بیرون آمده. با این نوع معناشناسی است که ساختمان جهانبینی قرآنی، به معنای راستین کلمه، نمایان می‌شود؛ ضمناً با همین معناشناسی است که درمی‌یابیم آن دسته از الفاظ قرآنی که در علومی از قبیل کلام، اخلاق، فقه، فلسفه، و عرفان معانی اصطلاحی یافته‌اند، چه‌قدر معانی اصطلاحی‌شان به معانی قرآنی آنها نزدیک یا از آنها دورند. جهانبینی قرآنی‌ای که از این طریق حاصل می‌آید بعداً مورد دفاع عقلانی قرار می‌گیرد و علم کلام اسلامی را پدید می‌آورد[2].

---

1. key - terms

۲. در زمینهٔ معناشناسی قرآن، سه کتاب ارزشمند به زبان فارسی ترجمه شده است:

ایزوتسو، توشیهیکو، خداو انسان در قرآن، معنی‌شناسی‌جهانبینی قرآنی، ترجمهٔ احمد آرام، چاپ اوّل، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱.

ایزوتسو، توشیهیکو، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی ـ دینی در قرآن، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، چاپ اوّل، انتشارات قلم، تهران، ۱۳۶۰.

ماکینو، شینیا، آفرینش و رستاخیز، پژوهشی معنی‌شناختی در ساخت جهان‌بینی قرآنی، ترجمهٔ جلیل دوستخواه، چاپ اوّل، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.

مبحث دیگری که در آثار پژوهشگران قرآنی گذشته ما به کلّی مفقود نیست ولی رویکرد علمی و روشمندانه‌ای به آن نشده است مبحث «زبان قرآنی» است. امروزه، در کتاب‌های مربوط به حوزهٔ فلسفه دین، دربارهٔ زبان دینی[1] بحث‌های فراوان انجام می‌گیرد. در هر نوع زبانی، اعمّ از زبان علمی، هنری، اخلاقی، دینی، و ... جز آن، معنا چیست؟ استعمال چیست؟ معنا و استعمال چه ربط و نسبتی با یکدیگر دارند؟ در چه زمینه‌هایی و به چه جهاتی از رمزپردازی[2] استفاده می‌شود؟ صورت‌های گونه‌گون زبان رمزی[3] چیست؟ شأن و منزلت اسطوره[4] در تفکّر و بیان انسان، عموماً، و در متون دینی و مذهبی، خصوصاً، چیست؟ ("اسطوره" نه به معنای داستان و سرگذشت جعلی و خلاف واقع، بلکه به معنای داستان و سرگذشتی که ظاهراً اساس تاریخی دارد و شرح و وصف واقعه‌ای است که در گذشته روی داده است امّا باطناً و در واقع اشاره به حقایق فراتر دارد). رمزگشایی چگونه صورت می‌گیرد و باید صورت گیرد و چگونه ما را به حقیقت اصلی پیام یک کتاب مقدّس رهنُمون می‌شود؟ تشخیص مصادیق صورت‌های بیانی مختلف چگونه امکانپذیر است؟ آیا زبان دینی ویژگی‌های منحصر به خود دارد یا نه؟ ورود در این گونه بحث‌ها و اتّخاذ موضع در آنها که در واقع ورود به قلمروهایی از قبیل: معناشناسی، فلسفهٔ زبان، روانشناسی زبان، جامعه‌شناسی زبان، هرمنوتیک و حتّی معرفتشناسی و منطق است، در کمّ و کیف فهم ما از قرآن تأثیر قاطع دارد و روش تفسیری ما را از متانت و دقّت علمی بهره‌مند می‌سازد.

---

1. religius language
2. symbolism
3. symbolic language
4. myth

□ **چه موضوعات قرآنی را می‌دانید که ضرورت طرح ندارد و یا به قدر کافی مورد بحث و پژوهش قرار گرفته است؟**

■ هیچ موضوع قرآنی‌ای نمی‌شناسم که بتوانم مدّعی شوم که به قدر کفایت دربارهٔ آن بحث و فحص شده است و نیازی به طرح مجدّد آن نیست. نهایت آن که: اوّلاً: قاعدهٔ الأهمّ فالمهمّ را باید رعایت کرد و تا زمانی که مسألهٔ مهمّ‌تری هنوز گشوده نشده است به سراغ مسألهٔ کم اهمّیّت‌تر نرفت و ثانیاً: هیچگاه نباید خود را از رجوع به مطالعات و تحقیقات اسلام‌شناسان و قرآن‌پژوهان غیرمسلمان بی‌نیاز دید. عالمان و محقّقان غربی هم، به علّت استفاده از شیوه‌های پژوهشی جدید در علوم تاریخی و هم به سبب داشتن مآخذ بسیار و هم به علل و اسباب دیگر، اندوخته‌های ارجمند فراوانی در همه مباحث راجع به قرآن‌شناسی فراهم آورده‌اند که احساس بی‌نیازی از آنها ناشی از نادانی و خودبزرگ‌بینی و تنگ‌نگری است و عدم رجوع به آن‌ها موجب تُنُک‌مایگی مطالعات و تحقیقات خود ما یا دوباره‌کاریها و، به‌هرحال، عدم اصابت به حقّ یا دیرتر رسیدن به آن می‌شود. البتّه، این سخن نباید بدین معنا تلقّی شود که غربیان در هر بابی قول فصل و سخن پایان را آورده‌اند؛ زیرا که اساساً روند تحقیق روندی است که نه هرگز از وقوع خطا پاک و پیراسته می‌تواند شد و نه هیچگاه توقّف می‌تواند پذیرفت؛ بلکه، به معنای دقیق کلمه، دیالکتیکی است.

نمایه‌ها

نمایهٔ آیات

نمایه روایات

نمایهٔ اشخاص

نمایهٔ مکانها

نمایهٔ کتابها

نمایهٔ مجلّات